Corneliu DRAGOMIR

Cărăruia varului nestins

Însemnări, eseuri și studii de psihologie socială clinică, etnografie românească și sociologia vieții cotidiene rurale.



EDITURA LUMEN

Corneliu DRAGOMIR

Cărăruia varului nestins

Însemnări, eseuri şi studii de psihologie socială clinică, etnografie românească şi sociologia vieţii cotidiene rurale.





Lumen

Iaşi, 2012

Corneliu DRAGOMIR

Cărăruia varului nestins
Însemnări, eseuri şi studii de psihologie socială clinică, etnografie românească şi sociologia vieţii cotidiene rurale.

Editura Lumen este acreditată CNCSIS sub nr. 003.
www.edituralumen.ro, www.librariavirtuala.com

Volum apărut cu sprijinul Administraţiei Fondului Cultural Naţional din cadrul Ministerul Culturii şi Cultelor

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
DRAGOMIR, CORNELIU
Cărăruia varului nestins : însemnări, eseuri şi studii de psihologie socială clinică, etnografie românească şi sociologia vieţii cotidiene rurale / Corneliu Dragomir. - Iaşi : Lumen, 2012
ISBN 978-973-166-323-4
398(498)

Corneliu DRAGOMIR

Cărăruia varului nestins

Însemnări, eseuri şi studii de psihologie socială clinică, etnografie românească şi sociologia vieţii cotidiene rurale.

Lumen

Iaşi, 2012

Se dedică mamei mele,

Aristița *Marii și Lie Achimescu*

Cuprins:

Izvoraşul, grai şi suflet românesc...

MOTTO: „Unde-s zilele d-atunci
Când noi ne jucam prin lunci
Eu şi verişorii mei
Că s-au străinat şi ei?
La Sfântă Mărie Mare
Ne-adunăm că-i sărbătoare
Pune maica masă mare
La icoană lumânare!"

Sunt locuri în lume unde înţelepciunea veacurilor te învaţă că prin iubire pătrunzi mai repede pe cărările întortocheate ale neînţelesurilor luminaţi de făcliile gândului bun. În munţii Mehedinţiului este atâta frumuseţe şi taină de parcă te afli în copilăria timpurilor ca o împărăţie a vieţii celui mai curat loc din lume. Munţii, prin glasul tulburător al fluierului, cheamă în sălaşurile obişnuite oile şi pe oblăduitorii lor, ciobanii. Adună lumea bună şi cu suflet curat, fiii rătăcitori care numără ploile şi veghează noaptea dorurile de acasă.

Pas cu pas, cuvânt cu cuvânt, lucrarea de faţă ne oferă prilejul de a lectura nuanţat ruralul nord mehedinţean: cotidianul spaţiului, cogniţia comunităţilor, specificul şi specificitatea locului.

"Cărăruia varului nestins" poate că nu reprezintă decât un banal jurnal de călătorie, scris în 3 volume, în paginile căruia s-au strâns amintiri, gânduri şi emoţii... credinţe şi credinţă în Dumnezeu, înţelepciunea, tradiţia şi valoarea, căci "ţăranul român nu lucrează cu mărimi fizice ci cu chipuri şi sensuri" construite de el însuşi - şi ele însele devin elemente de identitate a locului, a spaţiului, a comunităţii.

Relatările culese, fie colective, fie individuale, în baza cărora au fost realizate prezentele prelegeri, aparţin oamenilor mărunţi, care nu au avut acces la cuvântul public dar la intersecţiile cărora *izvorăşce*, cu dor, dăruire şi dragoste, graiul dulce-blând dar ferm, puternic influenţat de subgraiul ardelenesc şi cel bănăţean, al oamenilor cu şi sufletul cald, ospitalier, al olteanului de pretudindeni. Ei construiesc, au un mod de *a face* [şi *a cugeta*] mult mai profund decât noi gândim a gândi.

Cărăruia varului nestins

Fie că vorbim de sociologia vieţi cotidiene, cum le place antropologilor şi etnologilor să spună, fie că vorbim de psihologie socială clinică, cum le place psihologilor şi sociopsihologilor să articuleze expunerilor lor, cert este că fiecare îşi are o sociologie a sa, propria cogniţie construită social şi psihosomatic, ce se constituie piatră de temelie pentru identitatea locurilor, a oamenilor şi modurilor lor de *a fi*. Pornind de la simplul gest al "datului bineţii trecătorului" şi până la marea orânduire cosmică, în această lume se regăseşte echilibrul şi respectul mult mai profund, poate cu mult mai mult decât în marile metropole. Aici, ordinea socială nu naşte din coerciţie socială fundamentată instituţional formal ci din sensibilitate şi credinţă, valoarea încă nu este alterată de lumea materialului perisabil ci orânduită de *sensuri* ce au dăinuit ani şi ani de zile.

Construcţia realităţi sociale pare un fapt banal, lăsat la voia întâmplării, dar profunzimea se află adânc înrădăcinată în chintesenţa lucrurilor, acolo unde neiniţiatul nu are acces deplin, este un loc intim, sacru, al

comunităţii în care străinului sau înstrăinatului îi este îngrădit drumul dar nu cu spini şi mărăcini.

Cărăruia varului nestins este pavată cu piatră de calcar peste care trec carele cu covârtir încărcate cu piatră ce merg spre varniţă, trase de boii obosiţi în jug, este cărăruia pe care trec copiii desculţi, cu faţa arsă de soare, cu vaci, oi şi capre şi cai spre plai...

Pentru mine, cărăruia varului nestins este drumul străinătăţii şi al înstrăinării, dar varul încă e nestins!

Autorul

Mitul drumului şi sensul sacrificial: de la fiinţă umană la fiinţă cosmică prin devenire socială

Motto: „Mentalitatea ţăranului român nu lucrează cu mărimi şi cantităţi, ci cu *chipuri* şi *sensuri*" (Bernea[1], 1983, noiembrie)

---

[1] Ernest Bernea, 1905-1990, sociolog, etnograf şi filosof, a absolvit în 1930 Facultatea de Litere şi Filosofie a Universităţii din Bucureşti, având frumoase colaborări cu Nicolae Iorga, Nae Ionescu (ziarul „Cuvântul"), Dimitrie Gusti (a lucrat în echipe de cercetare etnografică), Martin Heidegger (specializându-se în filosofie, la Frieburg, Germania), Simion Mehedinţi (ca l-a promovat ca conferenţiar universitar la catedra de Antropologie, a predat primul curs de etnologie românească, 1940), Alexandru Philippide (cercetări la Institutul de Etnografie şi Folclor al Academiei Române, 1965- 1972). Născut la Focşani, pe 28 Martie 1905, a copilărit la Brăila unde a absolvit ciclul primar, gimnazial şi liceal. La 13 ani, având tatăl grav bolnav şi fratele mort pe frontul „Războiului pentru reîntregirea neamului", Bernea a fost vânzător de covrigi, îngrijitor în port, tăietor de lemne şi preparator la matematică pentru copii familiilor mai înstărite. Ulterior a predat ştiinţe sociale copiilor din mediul rural în satul Poiana Mărului (jud. Braşov), Şchei (jud. Galaţi) şi apoi celor din oraşul Zărneşti. A fondat revista pseudolegionară „Rânduiala", împreună cu Lucian Blaga, Radu Gyr, Haid Acarian, publicaţie apărută în perioada 1935-1939, fapt ce i-a ştirbit prestigiul ştiinţific şi întemniţat fie în lagărele şi puşcăriile comunismului (Vaslui

În momentul în care un copil se naşte, el poartă deja finalitatea în trupul său mic, o finalitate pe care noi o numim *moarte.* Paradoxal, acesta ar fi sensul vieţii sale, deznodământul, care este acelaşi pentru toţi actorii sociali. Oare unde ne ducem? Oare unde vom fi toţi? Împreună?

Poate că sensul vieţii noastre se află tocmai în timpul vieţii noastre, în ceva ce putem întâlni pe parcursul vieţii noastre, în timp de viaţă si moarte. Cu cât ştiinţa

---

1939- 1940, Târgu- Jiu 1940, Târgu Ocna 1940- 1941), fie arest la domiciliu (Braşov 1952-1953), fie în colonii de muncă de exterminare (Canalul Dunăre- Marea Neagră1952- 1954), fie prin domiciliul obligatoriu (satul Şchei, jud. Galaţi, 1954- 1962). S-a desolidarizat de mişcarea legionară, după 1937, căci viziunea sa intrase în contradicţie cu ceea a mişcării legionare. A fost un mistic rătăcit al politicii, asemeni multor alţi intelectuali interbelici. În 1940 este exclus de mişcarea legionară din lipsă de activitate. Decadele de libertatea erau efemere, de 3-4 luni, aflate sub sentimentul anchetelor, incertitudinii şi calomniilor. O mare parte din opera sa este inedită. Evaluarea operei sale este influenţată de anatema credinţelor sale politice şi a temerilor editoriale că Bernea nu este valid: *Riturile* 1932, *Crist şi credinţă umană- antropologie creştină* 1932, *Muzeul Românesc de Etnografie* 1937, *Paşi în singurătate* 1940, *Timpul la ţăranul român* 1941, *Sociologie şi etnografie românească* 1966 (manuscris netipărit), *Sociologie- ştiinţă concretă şi experimentală* 1973 (manuscris netipărit), *Cadre ale gândirii populare româneşti: contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii* 1985. Reabilitarea sa s-a făurit prin liniştea eternă, înmormântat fiind la cimitirul Mănăstirii Cernica, în 1990.

progresează, cu atât moartea este mai învăluită de absurditate, în antiteză cu retorica poetică, a o accepta ca făcând parte din natura esenţei umane, din noi înşine. Şi umană este moartea?

Toate riturile de trecere, fiecare în parte şi toate la un loc, pot fi considerate o metaforă totală, chiar o alegorie a labirintului. Ele presupun existenţa unor secvenţe şi etape obligatorii în biografia vieţii, parcurgerea unui drum care, chiar dacă ocoleşte, este, de fapt, o linie fără nici o întrerupere căci orice întrerupere ar presupune cădere, anularea normalităţii: petrecerea copilului nebotezat, naşterea copilului înainte de căsătorie, nunta mortului necununat...

Riturile de trecere ne propun parcurgerea liniară a drumului, un mit al drumului care se subordonează în mod direct celiu al călătorie. Ambele mituri sunt puse în legătură atât cu locul cât şi cu vremea în mentalitatea de tip tradiţional, se subordonează Centrului văzut atât în ipostaza locului de pornire dar şi în cea de sosire.

În fond, societatea şi comunitatea înseşi nu sunt decât scene ale cotidianului în care actorul social îşi parcurge destinul, îşi trăieşte ritualurile de trecere, sub semnul şi sensurile simbolice ale construcţiilor sociale.

Raţionalul simbolic al luptei pentru ordine şi continuitate

Într-o societate de tip tradiţional, chiar dacă vorbim de spaţii rural, agrare, toate lucrurile ce-l înconjoară pe actorul social sunt putătoare de simboluri, sensuri sociale şi semnificant ritualic. Mai mult chiar, între elementele din jurul său, omul stabileşte o serie întreagă de relaţii care duc la constituirea în timp a unui adevărat sistem simbolic, un sistem pe cât de complex, pe atât de coerent.

Coerenţa este dată de raportarea totală a sensurilor şi funcţiilor sistemului simbolic la un context bine delimitat. Simbolul este sinteza concretului cu imaginarul, dar şi cu abstractul. Este o dublare a raţionalului, dar nu iraţional, căci acel dincolo de iraţional

nu înseamnă neadevăr, minciună, inexistent, ci este un adevăr mult mai evident, profund, decât cel de natură pur logică, sinonimul său total putând fi considerat conceptul de valoare pură. Simbolismul unui lucru, gest, obiect, cuvânt, mai ales simbolistica implicată în desfăşurarea unui ritual sau ceremonial fac trimitere la o gândire mitică.

Eliade, în observaţiile sale, subliniază că este vorba de raportarea la un mit de origine, un mit cosmologic. Sensul, l-am numit noi total, al acestui mit de origine poate fi definit prin sintagma de *stare de echilibru*. Pentru realizarea acestei stări este nevoie, după cum bine ştim, de o lungă şi aprigă luptă pentru anularea stării de dezordine într-una a ordinii, pentru eliminarea Haosului şi (re) transformarea lui în Cosmos. De aceea toate actele de ritual şi ceremonialul aferent au la baza lor mimarea unor situaţii de conflict care se cer anulate.

Conflictul se construieşte în jurul unei *lupte* simbolice. Scopul oricărei lupte este de a lua un *prizonier*.

Avem de ***a face***[2] aici cu o mască: *prizonier* egal semnificat, intenţia ultimă fiind aceea de a se produce o schimbare radicală, ceea ce presupune anularea efectelor negative ale rămânerii (nefireşti) într-o stare inferioară, într-o stare de dezechilibru. Cu atât mai mult cu cât acest lucru este evident în cazul riturilor de trecere.

Riturile de trecere şi dramaturgia devenirii

Trecerea dintr-o stare în alta este doar calea prin intermediul căreia omul se întemeiază (după formularea lui Vasile Tudor Creţu) mai întâi ca fiinţă umană (naşterea), apoi ca fiinţă socială (status-rol) şi întru' târziu ca fiinţă cosmică (decesul). Acestea sunt, de fapt, trepte de definire a apartenenţei sau reapartenenţei, dacă luăm în considerare credinţa potrivit căreia viaţa pământească este o *cădere*, uneori repetată, datorită imposibilei agregări la starea superioară generată de confundarea cu Totul.

---

[2] Subliniem a face prin raportarea s-a la definirea faptului social, obiect de studiu al sociologie înseşi şi a ramurilor sale

Cărăruia varului nestins

Toate acţiunile ce au ca scop ultim întemeierea, au în vedere menţinerea unui permanent raport pe de o parte cu lumea ce-l înconjoară, iar pe de altă parte cu invizibilul. Este vorba despre participarea la un joc al cărui reguli sunt impuse de Marele Tot căruia suntem învăţaţi de comunitatea de apartenenţă să i ne supunem. Astfel, acţiunile devin sacre, ele îl pun în permanenţă pe actor social în contact direct cu forţele creatoare de viaţă.

Acest contact presupune două etape distincte de realizare, ambele obligatorii şi obligatoriu ordonate cronologic, mai întâi acţiunile vizează relaţia cu orizontala, mai apoi pe cea verticală. Unirea orizontalei cu verticala face posibilă, prin analogie, transformarea indivizibilului în real. Gândirea analogică este specifică, după cum se fundamentează cu universul discursiv al mai multor istorici şi filosofi ai religiilor de-a lungul timpului, unui *homo religiosus*.

Vom recunoaşte la nivelurile ritualurilor de trecere *tema* centrală a miturilor de origine şi anume diviziunea Unului în Multiplu, cu intenţia de reconstituire a Unului prin Multiplu. Tot aşa cum dintr-un punct pot

porni mai multe linii, ascendente, descendente sau radiale, fără ca liniile să anuleze noţiunea de punct, pentru că în fapt nu sunt decât o extensii ale acestuia, tot astfel individul nu este decât o extensie a Fiinţei.

Riturile de trecere propriu-zise surprind foarte bine această dublă mişcare a individului: mai întâi asistăm la o îndepărtare de punct- ritualurile de la naştere, riturile de pubertate, riturile premaritale, riturile maritale-, urmată, apoi, în mod necesar, de revenire la stadiul de punct- riturile nupţiale şi cele funerare. Sistemul de reprezentare a omului cu Lumea, deci mult mai mult decât actorul social din simplul act al dramaturgiei cotidiene, nu acceptă ruptură, linia trebuie să fie continuă, chiar dacă, uneori, ea va îmbrăca forma *zig-zagului* sau pe cea a liniei şerpuite.

Un element foarte important pentru înţelegerea corectă a acestui tip de reprezentare este simbolismul pragului, al limitei. Fiecare nouă etapă a vieţii individuale presupune contactul direct cu un prag, acesta conducând, inevitabil, la necesitatea de întoarcere simbolică la starea de punct; doar astfel el poate urma calea de tip linie.

Tocmai din acest motiv se pune atât de mare accent asupra actelor de ritual şi nu asupra celor ce marchează trecerea propriu- zisă. Acum pot apărea cele mai multe rupturi, cele mai multe rătăciri, iar ele îi vor nega individului dreptul de a redeveni Unul. Repetarea venirii la Centru permit menţinerea legăturii cu unitatea. Condiţia umană şi cea socială nu anulează ci se constituie o prelungire a condiţiei supraumane pe care o deţinem prin chiar definirea noastră ca punct. Putem vorbi doar despre o neconştientizare a sa, dar ceea ce nu ştim că există nu înseamnă că nu există.

Vom aduce în discuţie un exemplu pe care îl considerăm concludent pentru susţinerea afirmaţiilor de mai sus. Orice moment de tranziţie majoră de la o stare la alta presupune pierderea identităţii actorilor sociali ce se supun ritului şi ritualurilor aferente cestuia. Cunoaştem interdicţia de a i se rosti numele copilului tocmai născut înainte de botez, ca prelungindu-se în unele zone până la şase luni de la naştere, până nu era închinarea „bradului". În acest context vorbim de întâietatea recunoaşterii de către sacralitate a omului, actor social prin excelenţă în

lumea profanului dar simplu şi semnificant punct al cosmosului, indiferent de cultul religios căruia acesta aparţine şi, apoi, o intrare pe scena dramaturgiei cotidianului, prin recunoaşterea socială a actorului social de către comunitatea căreia aparţine. De asemenea, fetei logodite sau încredinţate nu i se mai spune pe numele de fată decât după desfacerea cununiei, dacă este cazul (cu ample implicaţii simbolice privind identitatea femeii în comunitate şi desacralizarea *casei* pe care acesta a *zidit-o* cu soţul său).

„Omul ar trebui să şcie că venim pe lume sânguri şi tot sânguri ne duşem agale" (femeie, 89 ani, fără ştiinţă de carte). Nu avem de *a face* aici cu o formă de conştientizare a tragismului condiţiei umane, cum am putea să fim înclinaţi a crede la o primă lectură, ci, dimpotrivă, putem vorbi despre o înţelegere superioară a faptului că omul, ca fiinţă umană, nu este decât o parte dintr-un întreg, aceasta şi pentru că de cele mai multe ori se făcea şi afirmaţia conform căreia când ne naştem nu ne alegem nici locul, nici vremea şi nici neamul, nici când murim; avem de ales dacă am trăit în lege. *Singur* ar putea

fi tradus printr-o totală conştientizare a apartenenţei la acel unu, la acel dincolo, dincolo de noi, de imediat, de individual, de multiplu.

Actul sacrificial şi repararea posibilelor „discontinuităţi"

Să nu uităm nici faptul că există foarte multe ritualuri prin care colectivitatea este obligată să „repare" posibilele discontinuităţi apărute pe parcursul drumului fiecărui membru al neamului. Să luăm în discuţie doar câteva exemple:

- Sacrificiul ritualului de tip mâncare şi băutură, prezente în structura tuturor ritualurilor de trecere: naşterea şi botezul, nunta, moartea...
- Vânzarea copilului
- Nunta mortului
- Petrecerea mortului
- Riturile de destrigoire
- Dezgroparea rituală de la şapte ani

Astăzi ele sunt considerate de cele mai multe ori ca ritualuri negative, ba mai mult, pe baza egocentrismului cultural, sunt interpretate ca semne de incultură. La nivelul societăţilor de tip tradiţional, fie rurale, fie agrare, ele constituie modalităţi de refacere a unei stări de echilibru, urmând să acţioneze benefic atât asupra comunităţii celor vii dar mai ales asupra actantului principal, redându-i dreptul de a reintra în cercul cosmic. Astfel, *a mânca* din carnea vacii sau a porcului, *a împărţi* colacul aşezat pe masă de Ursitoare, sau pe cel aşezat pe creştetul copilului sau al miresei, *a da de pomană* din coliva mortului înseamnă a participa la un act sacrificial. Întotdeauna aceste acte presupun o participare conştientă, raţional socială şi spirituală, deci o desacralizare a sacrului prin social, ceea ce se numeşte profan, coborârea sa în comunitate, o dezvrăjire a lumii, căci nu poţi consuma toate aceste alimente sacre fără a şti ce faci mâncându-le. Dincolo de sacrificiul animalului, al bobului de grâu, etc., avem de a face cu un sacrificiu şi în gestualitatea ce defineşte acţiunea de a mânca şi a bea. Mâncarea şi băutura devin forme de participare indirectă la acel joc

prin intermediu căruia actantul se păstrează în limitele impuse de linie.

Ospăţul din cazul *petrecerilor* (nuntă, botezul mortului sau vânzarea copilului, pomenile şi pomenirile) nu sunt forme de a lua masa în sensul obişnuit, ele sunt forme de participare în comun la o acţiune prin care se doreşte captarea energiei universale necesare anulării unei stări de dezechilibru. A mânca şi a bea devin acte magice cu o motivaţie şi o funcţionalitate bine determinate:

„Să fie primit şi mortu liniştit,
Să fie primit, să fie primit!"

Moartea înainte de căsătorie este nefirească, nunţirea apare ca o treapta absolut necesară, de aceea o căsătorie simbolică cu bradul funerar are rolul de a readuce totul în planul normalităţii. Îmbrăcarea tânărului mort *înainte de vreme* în haine de mire sau cununare nu sunt tragice ci, dimpotrivă, sunt gesturi menite să permită anularea tragicului în sublim.

„Sărac, tânăreţea mea, lume, lume
S-o cununuat cu moarcea, lume, lume
Am fost cândva pe pământ, lume, lume
Acuma zac în mormânt, lume, lume

În pământ adânc şi răşe, lume, lume
Nu am cu şine pătrăşe, lume, lume
Nu vad Soare rasărind, lume, lume
N-aud păsări şiripind, lume, lume.

Floare fui, floare trăcui, lume, lume
Pe faţa pământului, lume, lume
Viaţă, viaţă, **trăcătoare,** lume, lume
Ce-ai stâns ca o lumânare, lume, lume

Apringeţi lumânarăle, lume, lume
Cu băcistă lângă iele lume, lume
Colăşelu ge drum lung, lume, lume
Că mă duc şî mă tot duc, lume, lume
Vămile să le petrăc, lume, lume
Nouă hotare să trăc, lume, lume"

De asemenea, dezgroparea trupului unui mort devenit strigoi nu are nimic gratuit în desfăşurarea sa. Putrezirea trupului este o condiţie la fel de necesară integrării şi agregării defunctului în Lumea de Dincolo, ca şi ridicarea sufletului spre Ceruri. Doar luate împreună vor permite renunţarea la condiţia umană, cea de fiinţă socială, de actor social în dramaturgia cotidianului şi, totodată, accesul la condiţia supraumană, Cosmică. Tragică nu era performarea unor acte magice menite să anuleze dezechilibrul apărut din diverse cauze- nu s-a împăcat cu toţi ai neamului, ai comunităţii, nu s-a dus la îndeplinire ceea ce a lăsat cu gură de moarte/ grai de moarte, ultima răsuflare, nu s-a împăcat cu propria-i moarte, nu s-au împăcat ai casei cu moartea sa (au ţipat când sufletul s-a desprins de trup şi îl întorc)-, ci chiar permite rătăcirea permanentă în Lumea morţii iar tragismul ar fi acţionat deopotrivă asupra celor rămaşi dar mai ales aspra celui plecat.

Continuitate în biografia vieţii

Căsătoria este prima treaptă de renunţare la stadiul de multiplu, anularea acelui doi în unul presupune în mentalitatea tradiţional rural, agrar, românesc, de a găsi calea spre Totalitate, probabil acesta fiind şi sensul ascuns al zicalei «S-a aşezat la casa sa». Acest lucru este cu atât mai clar cu cât punem în paralel căsătoria cu intrările în cete de vârstă sau cu riturile de însuraţire şi învăruichere. Ele sunt trepte de indicare a căii, pe când căsătoria marchează aflarea destinului.

Pornind de la ideea de mai sus vom spune că toate riturile de An Nou precum şi cele de trecere de la un anotimp la altul au aceeaşi funcţie cu cele legate de viaţa individului. Avem de a face şi aici cu o concepţie religioasă în care Cosmosul devine regulator segmentelor de spaţiu şi timp în interiorul cărora actorul social îşi gândeşte şi îşi desfăşoară acţiunile sale. Cu atât mai mult, unei astfel de semnificaţii trebuie să-i acordăm un gest major pentru construirea unei case. Noaptea, iarna, spaţiul nelocuit şi nelumina (întunericul are valenţe sacre

în unele culturi religioase precreştine şi necreştine) au avut pentru omul culturilor de tip tradiţional pe lângă valoare negativă şi o valoare pozitivă pentru că aici se află germenele vieţii, al ordinii, al echilibrului, dar nu aici se găsesc şi regăsesc.

De aceea este deosebit de important modul în care se face trecerea dinspre noapte spre zi, cultul Zorilor, dinspre iarnă spre vară- riturile de primăvară, dar şi modul în care un spaţiu nelocuit devine locuibil- riturile de alegere şi îmbunare a locului.

Observăm şi aici aceeaşi insistenţă asupra perioadelor de prag, singurele capabile să permită evoluţia dinspre integrare spre agregare definitivă în noua stare.

Toate riturile de trecere, fie că vorbim despre cele legate direct de vârstele omului, fie că vorbim despre obiceiurile calendaristice, cronologia agrară anuală, ne apar ca o reprezentare simbolică a permanentei tendinţe de reîntoarcere spre Centru. Mai întâi, această orientare a fost, probabil, inconştientă, mai apoi ea a devenit conştientă în timp ce a evoluat dinspre o acţiune rituală spre una magic, dar şi mitico religioasă. Orientarea

caselor, a Bisericilor spre un astfel de Centru, pornirea întodeauna spre o anumită direcţie, atât a nunului, defunctului, dar şi a plugarului cu plugul, a cetei de colindători sunt doar cazuri particulare, pentru că, de fapt, toate acţiunile umanului, conştiente sau inconştiente, raţionale sau raţional- iraţionale, participă la această construire a Centrului, definindu-se sau redefinindu-se mai întâi pe el însuşi drept un Centru, unul construit social prin conlucrarea profanului şi a sacrului şi acceptat de comunitatea căreia actorul social are sentimentul că îi aparţine.

Toate riturile de trecere, fiecare în parte şi toate la un loc, pot fi considerate o metaforă totală, poate chiar o alegorie a Labirintului. Ele presupun existenţa unor secvenţe şi etape obligatorii, e ca şi cum am vorbi despre parcurgerea unui drum, care, chiar dacă ocoleşte, este, de fapt, o linie fără nici o întrerupere, orice întrerupere ar presupune căderea , anularea normalităţii, pentru că ea ar presupune fie o oprire nefirească, fie întoarcerea pe acelaşi drum- vezi moartea copilului nebotezat, naşterea copilului înainte de căsătorie, divorţul, moartea înainte de

vreme. Toate aceste stări existenţiale au rolul de a ne pregăti pentru a reaparţine Totaliăţii. Aşadar, riturile de trecere ne propun redescoperirea mitului Drumului, care îşi subordonează în mod direct pe cel al Călătoriei. Ambele mituri sunt puse în legătură atât cu locul cât şi cu vremea în mentalitatea de tip tradiţional. Ambele mituri se subordonează la rându-le Centrului, văzut atât în ipostaza locului de pornire dar şi în cea a locului de sosire.

Pornind de la această teorie, foarte mulţi cercetători au adus în discuţie analogia dintre început şi sfârşit, riturile de trecere putând fi considerate drept o aplicaţie a acestei analogi: sfârşitul nu este moartea ci reîntregirea în Tot. Acest lucru este încă vizibil în modul în care o comunitate, unde mentalitatea tradiţională este puternic conservată şi opacă la negocieri, se raportează la naştere şi moarte. Fiecare om are datoria de a da naştere unui copil pentru că el va duce mai departe neamul şi numele, va avea cine să îl pomenească. Tot astfel, omul trebuie să se ducă Dincolo împăcat cu Lumea, în primul rând împăcat cu neamul şi mai apoi împăcat cu el însuşi pentru a-l înghiţi pământul.

Aşadar, nici începutul şi nici sfârşitul nu pot fi influenţate în mod direct de noi înşine. Viaţa este singura care ne aparţine în totalitate, însă numai propria noastră viaţă. Existenţa în planul microcosmosului este cea care poate, însă, acţiona direct sau indirect asupra începutului dar şi sfârşitului. De aceea, colectivităţile de tip tradiţional îşi îndreaptă atenţia în mod deosebit asupra tinerei ce urma să devină mamă, şi doar mai apoi asupra copilului, căci de modul în care era dusă la capăt sarcina depindea începutul copilului. De asemenea, morţii în sine nu i se acordă o atenţie deosebită, ci acelor acte care vizau depăşirea pragului morţii şi agregarea individului la Cealaltă Lume. Naştereab, nunta, moartea nu sunt decât nivele ale construcţiei.

Geometria echilibrului Cosmic

Considerăm că cele trei nivele ar putea fi reprezentate prin câte un pătrat cu unghiurile raportate la un acelaşi centru; din unirea liniilor ce pleacă din unghiurile pătratelor cu verticala, care pleacă şi ea înseşi din acelaşi centru, ar rezulta vârfurile. Vârful este cel care va reprezenta existenţa în totalitatea sa. Simbolic, nu am făcut decât altceva să reprezentăm o piramidă, unde există un interior, secret încă. De multe ori continuarea unui drum presupune revenirea la aceeaşi *peşteră*, coborârea stă la baza oricărei urcări.

Naşterea, nunta sau înmormântarea privite separa nu produc sens, ci doar o serie întreagă de semnificaţii; împreună însă se vor constitui într-o bază a vârfului. Niciodată bază, oricât de solidă ar fi ea, nu-şi va descoperi adevăratul sens fără o regăsire a vârfului, iar această regăsire este făcută posibilă de capacitatea de a păstra armonia dintre unghiurile celor trei pătrate şi Centru.

Spuneam la un moment dat că riturile de trecere în ansamblul lor trebuie privite drept o descriere simbolică de la unitate la multiplicitate şi invers. Acest tip de trecere presupune punerea in discuţie a două concepte: principiu şi manifestarea. Tot ceea ce este înainte de „început" şi după „sfârşit" ţine de principiu, iar între cele două extremităţi vom găsi „manifestarea". Relaţia manifestat- manifestant o presupune pe cea dintre divizare şi unitate, funcţia fundamentală a riturilor de trecere fiind, deci, aceea de refacere a echilibrului primordial.

Sfârşitul va avea rolul de reconstituire a ceea ce era înainte de început.

Unirea celor trei pătrate cu vârful nu se face doar prin liniile ce pleacă din cele patru unghiuri spre Centru, ci prin diferitele cercuri concentrice ce fac posibilă trecerea de la un pătrat la altul, fiecare cerc reprezentând o stare superioară a fiinţei. Iniţierea nu este doar un proces mai lung sau mai scurt de formare, de devenire, ci ea este percepută ca o adevărată experienţă magico-religioasă. De aici şi marea atenţie ce se acordă tuturor

gesturilor pe care le făcea actantul principal, dar şi toţi participanţii la ritualul său ceremonial. Spre exemplu, apa primei scalde sau apa mortului nu se aruncă pe oriunde, pentru că pe ea, sau cu ea, se puteau face diferite vrăji, mireasa mergea la nunie cu faţa acoperită pentru a fi ferită de acţiunile maleficului, mirii mergea la cununie doar spre răsărit, nici mirii, nici cei rămaşi în viaţă în urma dispariţiei unui membru al familiei nu se întorceau acasă pe acelaşi drum pe care se duseseră la legat sau îngropăciune.

Sensul devenirii sociale

În cazul hotărârii cuplului de a da naştere unui copil asistăm în fapt la săvârşirea unui dublu act de sacrificiu, pe de o parte al viitoarei mame, care-şi va asuma mai întâi responsabilitatea sarcinii iar mai apoi pe cea a bunei creşteri a copilului, iar pe de altă parte a copilului care este obligat, mai întâi inconştient, mai târziu conştient, să se integreze condiţiei umane ceea ce implică

devenirea socială şi acceptarea sensurilor simbolice ale comunităţii de apartenenţă.

Sacrificiul presupune nu numai tragism ci şi, dimpotrivă, sublim. Pentru viitoarea mamă, sarcina şi creşterea copilului devin trepte necesare pentru acea reintegrare totală în starea primordială, revenirea la starea de principiu. Pentru copil, apartenenţa la condiţia umană îi va oferi şansa participării la marea iniţiere, ce va conduce la anularea manifestului în nonmanifest.

De foarte multe ori s-a vorbit despre faptul că orice act sacrificial este identic cu primul sacrificiu cosmogonic, fiind o reitera la nesfârşit a modelului cosmic, dublul sacrificiu putând demonstra foarte bine teoria de faţă. Copilul nu este altceva decât imaginea inversată prin reflectare a părinţilor săi. Fiecare nouă naştere răspunde acelei cerinţe de reconstituire a numelui, ceea ce înseamnă în mentalitatea tradiţională reconstituirea Fiinţei înseşi.

Riturile de trecere ca totalitate ne propun şi ne permit înţelegerea concepţiei asupra lumii, asupra vieţii şi a morţii. În fapt, ne descoperă modul în care omul se

înţelege pe sine, înzestrând în permanenţă cu sens mistic, magico- religios, acţiunile sale individuale, colective, comunitare şi sociale. Funcţia lor dominantă rămâne în acest context funcţia integrativă, acţionând ca o formă de control social în comunitate şi cultural în spaţiile sociale unde actorul social îşi joacă propriile roluri în dramaturgia vieţii cotidiene.

Riturile de trecere ne propun o înţelegere a lumii prin **simboluri** şi a societăţii prin **a face**, prin intermediul lor existenţa umană apărând ca o participare a omului la un univers a cărui reguli trebuie respectate.

Trei praguri ale vieţii: naşterea, căsătoria şi decesul

Atât în credinţa poporului român cât şi pentru alte popoare, existenţa noastră pământeană se asemuieşte unui drum pe care călătorul trebuie să îl parcurgă. Astfel, pentru unele culturi, el este purtătorul unui *suflet*, care îi este dat în îngrijire spre al duce spre rai cât mai curat, sau, pentru alte culturi, călătorul este trup şi suflet. În cultura tradiţională a românilor, creştinul are îndatorirea faţă de Dumnezeu, de înaintaşii şi urmaşii lui, să îşi ducă viaţa în smerenie, până la clipa cea de pe urmă când, după ce îşi lasă cu *gură de moarte* cele ce le crede de cuviinţă, se duce în lumea de apoi, lăsând pământului trupul său şi duruind cerului, raiului, sufletul său curat şi fără de păcat. Atât în cultura tradiţională cât şi în cântarea bisericească, raiul este definit ca un loc plin de verdeaţă, „unde nici întristare şi nici suferinţă nu este". Pentru a ajunge acolo, călătorul trebuie să treacă fără de păcat cele trei praguri

ale vieţii sale, şi să îi fie iertate toate „cele făcute de nefăcut". Acest fapt presupune puterea de a ierta „greşalele noastre şi ale greşiţilor noştrii", o putere izvorâtă din dragoste faţă de semeni, fapt propovăduit de Biserica Creştin Ortodoxă.

Existenţa pământească a călătorului nu este nimic altceva decât o emoţionantă simbioză de laic şi profan, credinţă şi cotidian. Cele două spaţii se întrepătrund şi de buna creştere a călătorului depinde arta de a face posibilă întrepătrunderea celor două planuri: viaţa creştină şi cea socială.

În mentalitatea ţăranului român din Nord de Mehedinţi, viaţa este acceptată cu bucurie ca un dar în care trupul şi sufletul plămădesc călătorul ce merge pe *trăcătoare*, pragurile de trecere constituind punţi, iar omul îşi *pătrăce* viaţa în simplitate şi credinţă. Deosebit de semnificativ, faptul că procesiunea înmormântării are un repertoriu mult mai bogat faţă de cele specifice pragurilor naşterii şi căsătoriei, arată cu apropiere a comunităţilor de aici de baştina dacică a neamului nostru, căci în cultura dacă venirea unui prunc pe lume însemna sacrificiu al

sufletului ce osândea, moartea aducea libertatea. Astfel, aici întâlnim *pătrăcerea mortului*, un moment aparte care aduce la un loc *trecerea alături de comunitatea* a celuilalt:

„Un părinte mai bătrân
Pătrăce ultimul drum
Vezi bocind în urma lui
Doar oameni satului"

Scalda pruncului

În credinţele poporului român, ca de altfel şi ale altor popoare, timpul trecerii omului se înscrie într-o coordonată cerească: răsare o stea pe cer, se naşte un om, se stinge o stea, moare un om.

În ţinutul din nordul Mehedinţiului, elementele de mit, basm şi de baladă împreună cu tradiţiile transmise din vremuri îndepărtate, se integrează în viaţa de zi cu zi a oamenilor. Lupta de veacuri cu neprevăzutul, cu acele forţe ce-i tulbură clipele de linişte, a păstrat comunitatea

în matca străbunilor, prin păstrarea anumitor interdicţii, tabuuri şi apelarea la practici rituale.

Naşterea unui prunc reprezintă semn de bun augur şi constituie întotdeauna un prilej de bucurie pentru familie şi comunitate. Indiferent de cât de numeroasă este *gloata*, câţi membri are, oamenii locului spun „Cine n-are gloată, digeaba trăiesce!". Bucuria de a avea moştenitori şi mândria de a-şi integra urmaşii în comunitatea sătească, viaţa creştin-ortodoxă şi în familie a determinat în plaiul din nordul Mehedinţiului apariţia unor ritualuri şi ceremoniale de o rară frumuseţe, cum rar se văd în alte ţinuturi. „-Am luat un păgân / Să-l faşem creştin / Cu pâine şî sare / La casa matale / Să crească mare, voinic, frumos şi cumince."

Obiceiurile vieţii de familie care se desfăşoară pe modelul riturilor de trecere de pe întreg teritoriile ţinuturilor româneşti, au în zona locului unele trăsături caracteristice.

Scăldăciunea, botezul, este un prilej de bucurie unde cântecul, jocul şi voia bună, cu bucături alese, se revarsă în mod torent, marcând bucuria venirii pe lume a

nou născutului. În funcţie de starea materială a familie în care a venit nou născutul, botezul era urma de o scaldă, scălduciune, cum se mai numeşte în zona locului, adică scoaterea din pânza albă de mir a pruncului, urmată de o petrecere numită încuscrire.

În a doua sau a treia zi după botez, naşii pruncului însoţiţi de un alai format din rude, cunoscuţi apropiaţi sau alţi membrii ai comunităţii, vecini, veneau la fin pentru a-l scălda, a-l scoate din pânza de mir. Într-o postavă, vârstnica familiei pune apă cu aghiasmă ca duhurile rele să nu se apropie de tânărului vlăstar. Postava se aşează în casă, pe flori de câmp (proaspete sau uscate) şi se aprind lumânarea botezului. Dată fiind valoarea magică a scaldei de după botez, femeile pun în postavă mai multe obiecte cu valoare rituală: bani ca să fie bogat, pene ca să fie sprinten şi ager la minte, zahăr să fie plăcut de oameni, busuioc pentru noroc, un ou crud să fie sănătos şi bun/bună de procreere. Sunt locuri unde se pune şi o carte ca pruncul să fie bun de învăţătură şi luminat la minte. Cea care spală pruncul este naşa mare. După cum cere datina, pruncul va fi spălat pe unde a fost dat cu mir,

la urechi ca să audă mai bine, la subţiori să nu asudă şi la gură ca să aibă vorbă cu greutate. În scaldă se mai picură de trei ori cu lumânarea de la botez în formă de cruce cu ceară curată. Femeile locului spun că nu e de bine ca luminile de la botez să se dea altcuiva, ele trebuie să ardă numai în casă unde este pruncul proaspăt botezat şi de aceea naşii nu lasă lumânările de botez preotului la biserică şi le aduc cu sine la casa părinţilor pruncului. Odinioară, ca să-şi ferească pruncii de influenţa duhurile malefice, necurate, femeile puneau în leagănul unde dormea pruncul peste noapte piper, tămâie şi chiar o bucăţică de „măturoi părăsit".

Înainte de prima punere în leagăn a pruncului, femeile şi părinţii copilului rostesc în cor, rugăciunea „Tatăl nostru". În credinţa populară, acesta este considerată cea mai puternică rugăciune pe care pruncul trebuie să o audă şi să o înveţe.

„Tată Nostru care eşci în şeruri
Sfînţască-se numele Tău
Vie Împărăţia Ta
Facă-să voi Ta

Cărăruia varului nestins

Precum în şeruri, aşa şî pă pământ
Pâinea noastră şea de toace zilele
Dăne-o nouă astăzî
Şi nu ne duce pe noi în ispită
Şi ne izbăveşce de cel rău
Şî ne iartă nouă păcacele noastre
Prăcum şî noi iertăm păcatele greşîţilor noştri
Amin!"

Scăldat şi înfăşat, pruncul era pus în braţele mamei sale nu înainte să i se facă semnul crucii şi să fie închinat Maicii Domnului.

Ca relaţie de neam, părinţii pruncului şi naşii acestuia, consideraţi şi părinţi spirituali, devin cumetri. Astfel, părintele spiritual, naşul, este păstrat în neam cu atât mai mult cu cât relaţiile de năşie devin echivalente, în mentalitatea tradiţională românească, cu cea de cosangvinitate. Aceeaşi legătură se stabileşte şi între naşii de cununie ai cuplului, cei mici, ai familiei fetei, şi cei mari, ai familiei băiatului. Rânduiala alegerii naşilor a rămas în timp neschimbată. În tradiţia locală se păstrează

legea matriarhatului, astfel că numai dacă naşii mari, din motive bine întemeiate, nu pot îndeplini ritualul căsătoriei, naşii mici, de cununie ai familiei fetei vor îndeplini acest ritual. Aceştia au obligaţia şi de naşii nou-născuţii cuplului. Naşi garantează în faţa lui Dumnezeu, a bisericii şi a întregii comunităţi pentru educaţie în spirit creştin a tânărului vlăstar.

Apa botezului nu se varsă la voia întâmplării. Acesta se varsă numai pe loc cu iarbă verde, curat, lângă trunchiul unui copac sănătos. Niciodată apa nu se varsă în altă apă, cu atât mai mult la drumul mare sau la răscruci de drumuri.

Cântecul de leagăn este expresia demnităţii şi expresivităţii femeii de la munte, a afectivităţii materne. Femeia îşi alege versurile din liniştea sufletească şi sentimentele ce o încearcă, oferindu-le o semnificaţie magică. În folcloristica specifică cântată la adormirea pruncului, motivele creştine sunt des invocate ca o metaforă splendidă a legăturii profunde dintre membrii comunităţii şi ortodoxie. Astfel, busuiocul, motivul peştelui, cel al pâinii, al apei şi al focului, Sânta Treime

(Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh) precum şi Fecioara Maria sunt des invocate. Fecioara Maria este invocată cel mai frecvent în rolul de pilduitoare pentru tânăra mămică care are nevoie de „învăţătură de la dânsa". Tot în textele cântecelor de leagăn sunt invocate şi aspecte din viaţa cotidian a comunităţii: practica muncii agricole cum ar fi ciobănitul, vărăritul, cositul şi adunatul fânului, prăşitul, prelucratul lemnului şi lucrul la pădure, activităţile edilitar-gospodăreşti.

Este binecunoscut că oamenii locului cred că Oltenia este Grădina Maicii Domnului, acesta acţionează ca o protectoare asupra comunităţilor şi membrilor acesteia, astfel că un număr însemnat de nou-născuţi sunt botezaţi fie cu numele şi derivatele de nume ale „Sfintei Mari" sau al Sfântului Ioan Botezătorul. Mai mult chiar, numărul comunităţilor şi al Bisericilor ce poartă Hramul Sfintei Mări este foarte mare în teritoriul cuprins de la Olt la Vârciorova, şi de la Dunăre până în crestele munţilor.

Interdicţia căsătoriei este cea mai strictă regulă care se păstrează şi astăzi în cadrul încuscririi. Toţi copii naşului devin naşii finilor, rolul acestora nu fiind numai

de ordin spiritual ci şi social. Cumetria, această legătură socială profundă a oamenilor de la sate, avea şi are şi astăzi o însemnătate deosebită marcate prin creaţiile artistice folclorice al poporului român. Aproape toţi locuitorii unui sat erau cumetrii mai apropiaţi sau mai îndepărtaţi, acest fapt explicând solidaritatea aparte în sânul mediului sătesc faţă de mediul urban. Acesta îi ţine pe toţi laolaltă întărind comunitatea sătească prin solidaritate.

După ce terminau ceremonialul care le aparţine în exclusivitate, femeile se alăturau bărbaţilor şi începeau o petrecere cu mâncare, băutură, joc şi voie bună până seara târziu. În zonă nu este de conceput o încuscrire fără zeamă de găină, sarmale, gogoşi, vin şi ţuică. Când bucatele şi băuturile erau aduse la masă, începea veselia. Se închina în sănătatea tânărului vlăstar şi a familiei acestuia, în sănătatea naşilor şi a moşilor, a mesenilor şi a întregii comunităţi. După strângerea darurilor oferite copiilor, jocul şi voia bună nu conteneau până în pragul serii şi chiar în noapte târziu. După servirea mesei, lăutarii satului invitau lumea la joc cu sârbe, danturi şi ungurici.

Cărăruia varului nestins

Nimeni nu mai zăbovea şi toată suflarea se prinde în marea horă, circulară, din bătătura familiei pruncului. Nu sunt lipsite nici strigăturile şi fluierăturile locului, de o mare vivacitate, unele dintre ele menite a marca ocazia întrunirii şi, altele, put şi simplu marcând bucuria şi buna dispoziţiei a celor prezenţi, cu fină ironie sau nu. De remarcat că dansurile populare în doi, soţ şi soţie, nu au o importanţa majoră, astfel că, cu predilecţie, horele întinse, şerpuite sau în formă de melc, sunt cele mai frecvente.

În urma veacurilor au rămas o serie de comportamente, acte şi texte specifice încuscrirei ce avea că principal dar consolidarea solidarităţii comunităţii. Strigăturile „peste munţi şi văi" şi urările moaşei şi ale naşei aveau capacitatea magică de a influenţa existenţa pruncului, integrarea în rânduiala tradiţională a comunităţii.

În trecut, cumetria reprezenta una dintre cele mai complexe relaţii de rudenie cu un puternic rol în lărgirea şi menţinerea relaţiilor sociale. Existenţa acestora în societatea românească este o dovadă vie a continuităţii şi

validităţi tradiţionalului în sistemul de valori, cel sociocognitiv şi psihoafectiv şi credinţa şi Dumnezeu.

Legătura de drum lung

Povestea locului spune că un fecior de vârstă cam trecut s-a dus pentru culmea satului osândit la goană de localnici căci nu împlineşte cu vrednicie datina străbună. Comunitatea locului credea cu tărie că este o vârstă a încuscririi şi acesta nu poate fi mai mare de primele treizeci de primăveri trecute de viaţa tinerilor. Gonit din satul său, eroul din legendă rătăceşte prin viaductele Vârciorovei şi aici îşi găseşte dragostea într-o tânără care nu-i vorbea limba. Nimic nu s-a mai auzit de ei de atunci dar legenda spune că din acele momente oamenii de pe malul drept şi malul stâng al Dunării îşi spun cuscre. Este frumoasa legendă ce leagă două popoare diferite ca origine etnică (poporul slav al sârbilor şi poporul român de sorginte latin-getodacică)

Cărăruia varului nestins

Căsătoria, legătura de drum lung cum se mai spune prin partea locului, nu este nimic altceva decât un jurământ sacru în faţa comunităţii şi al lui Dumnezeu că cei doi tineri ce s-au ales vor merge alăturea prin viaţă. În înţelepciunea populară locală, greutăţile casei sunt considerate „*jugul*" la care cei doi vor trage toată viaţa:

„Grijă maică, drumu-i lung, dor doruţule
Cu cine te hami la jug, dor doruţule
Să nu tragă alăturea, dor doruţule
Că porţi jugul singurea, dor doruţule"

Alegerea fetei de către fecior şi a feciorului de către fata mare este un spectacol aparte, deosebit de frumos prin sinceritatea sentimentelor exprimate şi profunzimea deciziilor luate. Fiecare şi-l alege pe celălalt după propriile sale aşteptări: profunzimea sentimentelor, aspectul fizic, prestigiu social şi material, compatibilitate psihologică şi sexuală. În lumea satului tradiţional, capacitatea celor de doi de a procrea este foarte importantă. Disfuncţiile aparatului reproducător ale unui sau altui dintre cei doi reprezintă un important argument ca legătura să se facă sau nu. Pentru lumea satului

tradiţional a nu procrea reprezintă un lucru blamabil, tulburător. Aspectul fizic al nunilor este important pentru ei înşişi, familiile celor doi nu comentează prelung acest subiect, însă comunitatea locală îşi exprimă, prin strigături, părerea. În textele folclorice ale locului se consideră că urâtu' este zgârcit, are avere mare şi îşi supune aleasa la muncă istovitoare, neglijind plăcerile vieţii. Cea care-l alege pune pe plan secund bucuria de a trăi şi un rol important îl are *salba* de aur, *cireada* de vaci şi *întinsătura* de pe luncă. Frumosul este reprezentat ca un om cu zâmbetul pe buze, care râde, joacă şi glumeşte, bun de drum lung. Frumosul „Se duce pe la vecine/ Da' dimineaţa-i la mine". Urâta este fata care risipeşte, „Intră urâto-n cerdac/ Că mă laşi de boi sărac", slută şi rea de farmece. Urâta îşi are sufletul vândut necuratului, umblă cu el în sân şi astfel ea înseşi devine un om rău la privire: deoache, face farmece, ia mana de la oi şi vaci.

După ce ce-i doi s-au ales, urmează prezentarea relaţiei consimţite între ei la părinţi în vederea obţinerii acordului părintesc. Acest fapt se face primăvară căci renaşterea lor este în acord cu natura înconjurătoare.

Cărăruia varului nestins

Rare sunt cazurile cânt părinţii plecetuiesc relaţiei dintre cei doi tineri. Potriveala sau nepotriveala dintre cei doi, acest fapt având ample implicaţii şi căpătând sensuri de o mare varietate tematică, reprezintă principalul argument favorabil sau defavorabil: nu este o tradiţie, însă cel mai adesea mama fetei îşi exprimă grija sinceră faţă de drumul ce îl va avea de parcurs faţa sa:

„Pe la noi e o credinţă
Să fie omu' orice viţă
Şi fălos, eu nu zic ba
Să îţi lumineze casa
Să aibă vorbă cu plumb
Să fie om de pământ
Grijă maică, drumu-i lung
Cu cine te hami la jug"

Odată decizia luată, familiile celor doi, care se încruscresc prin ritualul căsătoriei celor doi tineri, fixează data nunţii. Alegerea acesteia nu se face la întâmplare: să nu fie cruce la calendar, să nu fie în post şi să nu fie în an de mortăciune (anul în care a murit un membru al familiilor celor doi sau când se fac pomeni de 3 sau 7 ani).

Vestimentaţia celor doi nuni în ziua nunţii este una aparte. Până al jumătatea secolului XX, aceasta este fabricată în casă: femeia purta iei albă cu maramă (nu cârpă), iar la biserică, după slujbă, îşi lua cârpă de căsătorie. Feciorul purta cămaşă albă, cu cusături aurii, înflorată la gât şi la mâneci, cu adâncitură la piept. După slujba de la biserică îşi punea pălărie sau căciulă din miel (neagră). După secolul XX, odată cu dezvoltarea industrială, vestimentaţia celor doi nu mai este fabricată în casă, ea este achiziţionată din comerţ. Marama albă este înlocuită de voalul alb al miresei, iar bărbatul poartă costum alb.

La masa de nuntă de servesc, cu precădere, produse fabrica la casele celor doi nuni: ca băuturi se servesc răchie şi vin, iar din meniu nu lipsesc sarmalele şi friptura de porc.

Amplitudinea evenimentului implică întreaga comunitate. Cu trei-cinci zile, nunii, însoţiţi de cuscrii şi un alai de lăutari, merg din poartă în poartă să anunţe evenimentul şi să-i invite pe săteni. Capul familiei invitate

gustă din ploscă cu vin sau răchie şi răspunde invitaţiei nunilor în numele familiei sale.

În dimineaţa nunţii, după realizarea pregătirilor, se face bărbierirea mirelui şi aranjatu' miresei. Locul ales este unul *deschis,* ritualul marcând o *schimbare* profundă în viaţa celor doi. Apoi se merge cu întreg alaiul la biserică un are loc ritualul bisericesc. Ca o manifestarea laică în curtea bisericii are loc aruncarea buchetului miresei. Cea care îl va prinde, conform tradiţiei, va deveni mireasă sau tânără mămică.

Adăpatul miresei nu se face la orice cişmea a satului. Aceasta nu trebuie să fie în cruce de drumuri sau la răspântie de dealuri. Apa servită de mireasă se face dintr-un potir de argint (care imită argintul) şi în el se pun bănuţi de aur, fire de busuioc uscat şi mir pentru bogăţie, noroc şi sănătate. În ziua nunţii este mare durere ca două mirese să se vadă. De altfel, în micile comunităţi ale satului din nord de Mehedinţi nici nu se fixează două nunţi în aceeaşi zi.

După întoarcerea miresei de la adăpat, are loc masa festivă la care ia parte toată suflarea satului.

Ultimul cântat al zorilor...

"Nu putem să îl ajungem pe Dumnezeu însă curajul de a călători înspre El români important"
Constantin Brâncuşi

Moartea reprezintă ultimul prag de trecere, ultimul mare important eveniment din viaţa omului. În ţinutul Mehedinţiului manifestările tradiţionale legate de moarte păstrează şi astăzi o serie de credinţe şi practici anterioare creştinismului. Cel decedat era considerat nu numai o simplă prezenţă materială ci şi una spirituală astfel că o serie de practici ritualice erau menite să-l apere de supranaturalul ce putea să-şi facă apariţia sub diferite înfăţişări.

Familia care nu-şi boceşte mortul este vorbită multă vreme în sat. Bocetele pot fi socotite şi ele practici cu un caracter şi un sens ritual. Boceau, în primul rând, rudele apropiate mortului. Bocetele nu se învaţă, ele sunt creaţii spontane, improvizate, de eliberare a durerii şi purificare a celor ce au ajuns în contact cu cel decedat, de ajutorare a spiritului acestuia să se desprindă de lumea

celor vii şi să se integreze în lumea celorlalţi, o lume a celor morţi care rămâne nedefinită.

Ruperea de lumea pământeană şi integrarea în lumea celor drepţi sunt, de fapt, un complex de rituri, poate cel mai amplu din existenţa omului pe pământ. Printre aceste rituri se numără şi cântece funebre, în special „Cântecul zorilor" care face parte din cel mai adânc strat al folclorului românesc.

La fiecare moarte de om se formează un cor tragic alcătuit din trei, cinci femei care timp de trei zile, de la anunţare decesului şi până la înmormântare cântă mai multe texte în momente bine precizate în scenariul ritual şi lângă anumite obiecte rituale. În text se schimbă numai prenumele celui decedat fiindcă, evident, fiecare om ce moare îşi are propriul să prenume. Din această cauză cântecele ce se cântă au o formă fixă şi se transmit fără să se schimbe, pe cale orală, din generaţie în generaţie.

Sunt, totuşi, o serie de etnografi ai locului care sugerează că actul creator al performerilor îşi face simţită prezenţa prin propria sa contribuţie asupra textului cântat, prin adaptarea textului la prestigiul social al mortului.

Cei mai mulţi specialişti, antropologi, etnolingvişti şi sociologi consideră, totuşi, că forma şi conţinutul textului şi al liniei melodice este una fixă, acceptându-se doar acordul gramatical după gen: bărbătesc sau femeiesc. Femeile ce interpretează aceste melodii sunt gospodare ale satului, cu frică de Dumnezeu, trecute de prima tinereţe şi grupul ce îl formează acestea poartă numele de Zoritoare:

„Zorilor surorilor
Nu pripiţi a zori
Până [prenumele mortului] s-o găti
S-o găti, s-o'mpodobi...

Cu podoabe ge mătasă
Placă gi al el ge-acasă
Cu podoabe ge argint
Că pleacă ge pă pământ

Dumnezeu când l-o veghea
Aşa ge bine-I părea
De mâna dreaptă L-o lua
Pe scan ge l-o aşegea
Să vezi vicele cum zbiară
Şi nu zbiară dupa fân
Zbiară dup-a lor stăpân



După primul cântat al cocoşilor, înainte de ivitul zorilor, femeile, numite şi zoritoare, cu o lumânare aprinsă în mână, o cârpă şi un fir de busuioc, cântă Zorile la fereastra celui decedat. După unii etnologi, Cântecul Zorilor este o invocaţie a Soarelui de a nu grăbi răsăritul până nu se pregăteşte mortul pentru marea sa trecere în lumea strămoşilor. Credinţele arhaice precreştine consideră moartea o supremă eliberare a sufletului spre a se înălţa la Zeul Luminii şi al Focului, adică la Soarele şi de aceea oamenii cred că mortul nu poate părăsi această lume decât în prezenţa luminii, a Soarelui, a zorilor.

Zoritoarele, rude sau nu cu decedatul, au în timpul ceremonialului o atitudine sobră, solemnă, iar textele pe care le recită au o vechime considerabilă.



În cazul cântecelor cu formă fixă fiecare texte este, de fapt, un fragment dintr-un lung descântec, strigăt, cum se spune în partea locului. Cântat ca o mare invocaţie, o rugăciune care îndrumă, ajută sufletul mortului să ajungă la timp în locul fericit al viitoarei vieţi postume. Prin cântecele lor femeile încearcă să îndepărteze omul de casa lui, de comunitate pentru a nu rămâne prin apropiere ca un spirit malefic. Fascinante prin diversitate, ele marchează întregul proces funebru şi se cântă atât pe timpul celor trei zile cât zăboveşte mortul dar şi pe durata deplasării cortegiului până la Biserică şi

mai apoi la groapa de apoi. Acestea reprezintă o latură păgână, precreştină, căci ele nu ţin de latura religioasă, cea creştin ortodoxă, fiind rămăşiţe ale obiceiurilor ritualice dacice. Interesant este că în textul acesta s-au inserat concepte şi simboluri creştin-ortodoxe, ceea ce presupune că comunitatea locală a identificat acel dialog fascinant în care spaţiul profanul şi cel creştinul nu sunt în antiteză ci în comuniune. Totuşi, acestea rămân nişte cântece păgâne, aparţinătoare exclusiv spaţiului profan, clădite pe o cultură dacă care avea în centrul ei ocupaţia agrară şi ceea ce o favorizează în mod deosebit, căldura, lumina şi apa- Soarele.



Un fapt inedit este acela că conţinutul textului nu face trimiteri directe la concepte precum păcat, Dumnezeu sau greşeală. Comuniunea celor două spaţiu, cel profan şi cel creştin, este dat şi de finalitatea textului, în care Zoritoarele îi cer mănăstirii satului să se bucure că omul, decedatul, îşi dăruieşte într-un final sufletul lui Dumnezeu, Bisericii înseşi.

„Bucurăce manăstire (bis)
Că frumos plucon îţi vâne
Şi nu vine cum să vâne
Îi legat, îi ferecat
Pe scândurele de brad
Iar Dumnezeu, cu un sfântu
Dăce cheia ge argintu
Gescuie raiu pământu

Raiul când îl descuiaiu
Ca văzui mă spământaiu
Văzui oameni spoveditu
Ca nişte pomi infloritu
Vazui şi nespoveditu
Ca nişte buşteni părlitu"

Cărăruia varului nestins

Ca o formulă a magicului, în textul melodiei „Bucură-te mănăstire" se repetă de trei ori, similar descântecului, se repetă de trei ori versul „Deschide-te raiul, închide-te iadule", astfel cei rămaşi pe pământ imploră forţele supreme să îi ofere şansa binelui celui decedat.



În textele funebre moartea are o figură blândă şi este, de fapt, o călătorie fără de sfârşit în lumea cealaltă o plecare în afara timpului istoric, o pace universală, o linişte spirituală, unde timpul este etern. Cântecele funebre sunt moşteniri de o valoare remarcabilă şi nimic nu este mai tulburător în cultura populară românească decât întregul lor complex de interpretare.

Ca un ultim gest de verbalizare, un ultim glas al mortului prin vocea Zoritoarelor, este „Gasul pământului". Este un ultim gest prin care mortul imploră ţărâna să-i fie uşoară şi natura să-i fie prielnică: iarba, florile, ciripitoarele.

„Pămânce, pămânce
Ge azi înaince, ge azi înaince
Tu me-i fi pǎrince, tu me-i fi pǎrince
Să mumă şi tată, şi mumă şi tată."

O altă versiune a aceleiaşi melodii este aceea în care comunitatea de apartenenţă a mortului imploră ţărâna pentru uşurare. Fapt inedit, o redimensionare a dialogului ce surprinde, în fapt, în straturile sale, acelaşi mesaj: „Să-i fie ţărâna uşoară":

„Tărână, ţărână,
Tu ai să-i fi mumă
Şi mumă şi tată
Să ce laşi lină
Ca firu ge lână
Şi voi petricele
Să-i fiţi surorele
Să cageţi uşoare
Pe-ale lui oscioare"

Praznicele creştine de peste an: Naşterea Domnului, Învierea Domnului şi Adormirea Maicii Domnului

În spaţiu comunitar al unui echilibru deosebit, unde omul, Deumnezeirea şi natura au reuşit să găsească liniile de dialog, calendarului satului tradiţional din Nord de Mehedinţi păstrează în rândurile sale cele mai frumoase sărbători religioase, agrare şi păgâne deopotrivă. Este impresionant cum, în lumea satului, cele trei lumi, puse de modernitate în contexte antagonice, aici nu numai că se acceptă reciproc dar fiecare îşi are un loc al său, un context al său, unic, original, bine definit, dat de celelalte două calendare.

De pildă, şi este o pildă, Adormirea Maicii Domnului consemnată de Calendarul Creştin Ortodox se regăseşte în calendarul agrar prin spargerea turmei şi începutul procesiunii de *coborâre a oilor în sat* dar şi în

calendarul păgân, unde la Sfântă Mărie Mare e *negee la munce.*

Calendarul însuşi nu este decât o rânduială a vieţii cotidiene. El consemnează restricţiile necesare regenerării trupului şi sufletului (cele trei mari posturi) dar descătuşează şi libertatea jocului şi a ludicului. Calendarul are o însemnătate aparte nu numai prin rolul său de informare cronologică ci şi prin legitimarea cotidianului şi ritualurilor sale.

Vestitu' colindelor: Naşterea Domnului

„Viflaime, Viflaime
Cum de n-ai primit în tine
Pe Fecioara Maria
Ca să-L nască pe Mesia?"

Crăciunul, marea sărbătoare a Naşterii Domnului, este aşteptat cu mare drag, an de an, în viaţa comunitară a satului tradiţional românesc din nordul Mehedinţiului.

Cărăruia varului nestins

Acest praznic al bucuriei şi al păcii este prefaţată de sărbătoarea tradiţională numită Ignatul porcilor. Ignatul este pentru spiritualitatea populară o divinitate solară care a preluat dată şi practica de la Ignatie, 20 Decembrie, din calendarul preortodox. Sacrificiul sângeros al porcului substitut precreştin al grâului, şi ritul funerar al incinerării, pârlitul porcului de Ignat, sunt practici dacice precreştine care supravieţuiesc şi astăzi. Sacrificarea porcului era aşteptată cu nerăbdare de către toţi gospodarii. Tăiatul porcului este îndeplinit doar de persoane speciale cărora nu le este milă, care nu scrâşnesc din dinţi, pentru că altfel porcul va muri greu şi carnea nu va fierbe. După ucidere prin înjunghiere în jurul gâtului, *la jugulară*, porcul este pârlit cu paie de grâu şi apoi curăţat şi spălat. Sângele era colectat într-un vas în care se pun boabe de grâu sau porumb. Uscate şi măcinate, acestea erau folosite în scopuri profilactice pentru tratarea copiilor de sperietură şi răceală. În foc se aruncă tămâie iar după sacrificiu, pe fruntea porcului, se incizează semnul crucii pentru a gonii spiritele malefice cuibărite trupul acestuia.

Trupul neînsufleţit al porcului este urcat pe ramurile unui copac mai „zdreavăn" cu ajutorul unui scripete arhaic, formaţi din frânghie şi două bucăţi de lemn. Una dintre acestea se înfige în picioarele din dărătul animalului iar cu celălalt se roteşte frânghia în juru-i, astfel realizându-se ridicarea porcului deasupra solului, cu capul în jos, similar sacrificării oilor. Grăsimea porcului sacrificat în ziua de Ignat era folosită la ungerea morţilor pentru a împiedica transformarea lor în strigoi iar untura din diverse părţi ale corpului era păstrată pentru diverse practici rituale. Oamenii foloseau părul de porc la confecţionarea bidinelelor iar pielea la fabricarea opincilor. De Ignat se bea ţuică fiartă, se mănâncă şorici şi se fabrică tradiţionalii trandafiri de Crăciun şi alte preparate, porcării, specifice zonei.

***

Din coşurile caselor acoperite de plapuma nămeţilor, valuri de fum urcau agale spre înaltul cerului. Era semn că fiecare gospodină s-a trezit până-n zori de zi să se pregătească pentru colindeţii celor mici şi adulţilor deopotrivă: mere, nuci, cozonaci dar mai ales colaci.

Cărăruia varului nestins

Colacul, simbol al Soarelui, este nelipsit de pe masa fiecărui gospodar în noaptea de Crăciun. Împletirea Colacului de Dumnezeu în formă circulară, cu împletitură sub formă de funie, şi unele simboluri care îl ornamentează reprezintă în credinţa oamenilor un elogiu adus luminii, comuniunii şi solidarităţii comunitare şi bunăstării. Colacii mai mici se fac în formă de cruce, fără alte împletituri sau ornamente şi colindeţii, cei mai mici, se fac în formă de melc sau clopot. Preparaţi din aluat dospit numai de către femeile curate, iertate de Dumnezeu prin împărtăşanie şi care au ţinut toate cele patru mari posturi de peste an, colindeţul este împărţit ca pomană, cu lumină de lumânare, la poartă sau în casă, pentru sufletul morţilor, însoţit de urarea „Să fie sufletului mortului...!" iar colindătorul să spună „Văge'aprost!" sau „Dumnezeu să primească!".

În plaiul Cloşanilor, Crăciunul este sărbătoarea care se păstrează din vremi străvechi, fără mari abateri de la tradiţie. La acest festin dumnezeesc, odată cu primii fulgi de nea ce îmbracă satul în straie de sărbătoare, într-o mantie albă, albul semnificând puritatea, din văzduhul

ulițelor răsună, ca o simfonie, glasul colindătorilor. Colindul copiilor și al adulților se realizează seara târziu până în noapte. Astfel comunitatea simte și compensează nevoia de a fi împreună în magica noapte a nașterii Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Din cele mai vechi timpuri, copii au deținut rolul de deschidere a sărbătorilor de iarnă. Primii colindători, înainte de a pleca să vestească nașterea Domnului Iisus, se strângeau în cete pentru a repeta repertoriul și manifestările teatrale. Ei începeau a colinda, trecând rând pe rând pe la toate casele.

Colindele cântate de Crăciun sunt considerate cele mai vechi forme literare de la noi, fiind atestate documentar încă din Evul Mediu. Textele colindelor din nordul județului Mehedinți configurează o unică și fascinantă trilogie, de neconceput în gândirea egocentristă dogmatizată, actuală, ca o formă de promovare a acceptării echilibrului, cosmos (Soarele și zeitățile precreștine dacice)- creștin-ortodoxism – cadrul natural. Astfel, cele două religii, cea precreștină, dacică, și cea creștină nu sunt în disens; ele împreună construiesc

echilibrul şi confortul psihoafectiv al comunităţii. Poate că aceasta este cea mai fascinantă şi frumoasă ipoteză ce reiterează ideea că poporul român, prin creaţiile sale teatrale, poetice şi repertoriu muzical ştie să înduplece şi să îşi apropie puterile magice şi creştine în sensul echilibrului şi împlinirii aşteptărilor sale.

„Brumăriu şi Brumărel
Au făcut un cântăşel, dor, dor şi iar dor
Şi-ocolesc satul cu el, dor, dor şi iar dor
Printre munţi şi printre văi
Au luat ceata cu el
La casa bogatului
Şi la a săracului

Brumărică-i ăl mai mare
Brumăşce zori şi zare
Pune floare lângă floare
Şi lăstărei pe poale
Printre munţi şi printre văi
Au luat ceata cu el
La casa bogatului
Şi la a săracului

Brumărel că-i ăl mai mic
Ăl mai mic dar măi voinic
Brumăşte jos prin lunci
Şi-n livezi cu mere dulşi
Printre munţi şi printre văi
Au luat ceata cu el
La casa bogatului
Şi la a săracului

Brumărel şi brumărică
Ştie veste mare vestesc
Vestesc o mare minune
Că vine Iisus pe lume
Printre munţi şi printre văi
Au luat ceata cu el
La casa bogatului
Şi la a săracului

Pe cer mare s-a ivit
O stea către răsărit
Şi pe-o stea s-a oprit
Maica Sfântă a şi născut
Printre munţi şi printre văi
Au luat ceata cu el
La casa bogatului
Şi la a săracului

Cărăruia varului nestins

Un Prunc Sfânt
Un Prunc Frumos
Pe nume Iisus Hristos
Să-L afle toată lumea
Că s-a născut Mesia
Printre munţi şi printre văi
Adunăm ceata cu noi
La casa bogatului
Şi la a săracului
Printre munţi şi printre văi
Adunăm ceata cu noi
La casa bogatului
Şi la a săracului"[3]

„La Viflaim venita
Magii de la drum
Să vadă pe presfânta
Cu Pruncul mic şi bun
Călătoresc demult
Călăuziţi de-o stea
La Viflaim în staul
Unge e Mesia
Călăresc demult

---

[3] Colind din repertoriul interpreţilor locali Elisabeta Vasile, Ion Dragan, Mariana Palavu, Gigi Vasile, Liliana Buncianu, Ionut Tudorescu, Oana Parvan, Ion Dumitraşcu

Călăuziţi de-o stea

Şi smirnă şi tămâie
Şi aur au adus
Dar mai presus de toate
E dorul de Iisus
Bătuta-u cale
Prin arşe şi pustiu
Să vină să se-nchină
La cel mai Sfânt şi viu

Şi L-au găsit pe Domnul
Şi Lui S-au închinat
Şi de-atunci se ştie
Că ne este împărat
El stă în rând cu omul
El este Dumnezeu
Noi ne-închinăm smeriţi
Cu El vom fi mereu[4]
„Plecata-u Maria
Cu Pruncul Mesia
Pe drum pustâit
În Ţara Eghipt.
Oastea lui Irod

[4] Colind din repertoriul copiilor de la Şcoala cu cls. I-IV Cernavârf

Cărăruia varului nestins

Era peste tot
Pe iei să m-i prindă
Pruncul să-L ucidă.
Mama lui Iisus
Atunci s-o ascuns
După-un falnic plop
Cu Iisus cu tot.
- Plecaţi voi plecaţi
Aici să nu staţi
Că mor săcuri
Bine nu mi-o fi!
Gura mamii zâce:
- Frunza ta să pice
De vânt, de nevând
Să n-o vezi curând!
Să trămuri mereu
Cum trămur şi eu.
Dar un brad micuţ
Pruncul L-o ascuns
Creanga-o aplecat
Şi i-o pitulat
Oastea o trăcut
Şi nu i-o văzut.
Maica-i mulţumea
Cu lacrimi zâşea:
- Bradule să fi
Fala muncelui

Frunza să nu-ţi pice
Iarna nu te strice
Cruşea ta cea verge
Să o poarce fece
S-o poarce feciori
Pe la sărbători
La horă la nuntă
Cetioară sfântă"[5]



Obiceiul colindatului se desfăşura an de an după legi păstrate cu sfinţenie de toată lumea. Colindătorii purtau ţoale de sărbătoare fabricate în casă, preponderent din lână. Încălţămintea era fabricată din piele de porc şi cojocul, lung până-n talpa piciorului din blană de oaie.

---

[5] Colind din repertoriul elevilor Şcolii cu cls. I-VIII Baia de Aramă

Cărăruia varului nestins

La piele, copii purtau cămaşă despicată până în capul pieptului, care se lega la gât cu un şnur aurit sau argintiu. Poalele fetei erau albe, brodate pe părţile laterale cu flori din aţă de mătase sau fir de aur. De jur împrejur erau poalele, groase, cu dos din pânză. Pe faţa poalelor erau cusute motive florale sau celeste. Brâul era gros, realizat din lângă şi colorat în nuanţe combinate de roşu şi maro, semnificând fertilitatea şi procreerea. Pe cap, feciorii nu purtau nimic, însă copiii micuţi şi bărbaţi purtau căciulă din miel iar femeile purtau „basmele" sau „broboage" colorate. Fetele mari purtau coroniţă sau basma albă. Peste cămaşă, oamenii mai zdraveni, mai vivace, purtau un cojocel. Întreg alaiul de colindători, format din oamenii de diferite vârste, în procesiune, erau însoţiţi de întreg taraf al satului sau, cel puţin de un virtuos instrumentist care să-i acompanieze. Cu acest prilej se jucau fetele şi nevestele tinere. Cetele de colindători se pregăteau cu mult înaintea Crăciunului astfel încât să aibă răgazul necesar pregătirii vestimentaţiei, accesoriilor şi repertoriul. Erau căutaţi a fi luaţi în cete cei cu purtări alese şi cântăreţi.

Acum, în unele comunităţi din plaiul Cloşanului, aceştia sunt însoţiţi de învăţătorul satului, de preotul satului sau de vre-un lider cultural care are rolul de îndrumător şi îi apără de haitele de câini sau lupi. Acest fapt nu este unul tradiţional ci ocazional dar a apărut din necesitate.



Dacă până la jumătatea secolul al XX-lea, toţi copii erau îmbrăcaţi în costum popular autentic, acum vestimentaţia acestora este combinată, incluzând cămaşă tradiţională sau ocazională, geacă de fâş, unii în costume de treining alţii în pantaloni de blugi, cu încălţăminte sport în picioare, căciuli sintetice sau din bumbac.

Cărăruia varului nestins

Ca pe întreg teritoriu populat de români ortodocşi, tema este aceeaşi. Poetică şi linia melodică diferă de la o regiune la alta în funcţie de „felul" oamenilor de a fi, unii cu vorba mai domoală alţii altfel. Textele pieselor interpretate includ un univers lexical de tranziţie între subgraiul oltenesc şi cel bănăţean, cu puternice influenţe ardelene. Proximitatea celor trei teritorii cu subgraiuri deferite au creat contextul favorabil unui univers lexical larg ce include regionalisme din zona Banatului şi cea a Olteniei, deopotrivă. În pofida faptului că instrumentele muzicale ale lăutarilor localnici folosite preponderent sunt specifice zonei Banatului, oamenii locului se autoidentifică a fi olteni în toată regula.

Inocenţa vârstei oferă condiţia purităţii sacrale. Bătrânii spun că numai cei mici pot arunca spiritele rele ce vând lumea în această perioadă a anului. Astfel, în legenda locului se spune că demonii macină, an de an stâlpul lumii iar pocniturile şi strigătele copiilor alergând pe uliţele satului pentru a lua de la fiecare casă Colacul de Dumnezeu îi sperie şi, astfel, Sfântul Duh are oportunitatea de a repara stricăciunile făcute.

În credinţa locală este mare păcat să nu primeşti colindători, este un fapt impardonabil. Mai cu vreme, povestesc oamenii, multe răutăţi se făceau pentru că uitaseră de Dumnezeu. Pentru ai scăpa de păcate, Dumnezeu a lăsat colindele pe pământ ca în fiecare an, de Crăciun, numele celui Nou Născut să aline durerile oamenilor şi astfel, aceştia să se abată din calea răutăţilor. Însă atunci cânt pe pământ nu se vor mai auzi colinde, mâna necuratului se va bagă între oameni.

Colindatul de noapte aparţine cetelor de feciori şi de maturi. În trecut, se constituiau două, trei cete ce colindau mai ales casele unde erau fete de măritat şi casele familiilor lor şi apropiaţilor. Aici, colindatul cunoştea o mare diversitate şi amploare reprezentând o sărbătoare ce antrena întreaga comunitate. Pe timpul zilei cetele erau ţinute în curtea casei, noaptea, când se lăsa „întunericul" şi dădea ger năpraznic, erau invitaţi în tindă sau chiar în „odaia ge la drum" sau „sobă" cum mai este ea numită în grai local.

Cărăruia varului nestins

Ceata de feciori era formată din tineri de 14-24 de ani. Pregătirea feciorilor începea de la sfârşitul lunii noiembrie, când era ales conducătorul cetei, de regulă cel mai în vârstă dintre ei, bun cunoscător al obiceiurilor locului şi al repertoriului de colinde. Acestui îi revenea şi rolul de a purta Icoana Naşterii Domnului, obligatoriu pictată de lemn, sfinţită de preotul satului, care se returanează bisericii la Sfânta Sărbătoare a Bobotezii. Feciorii se întovărăşau în vederea petreceri Crăciunului şi Anului Nou.

În colindat pleacă şi oamenii mai în vârstă. Aceştia colindă în general mai mult la casele vecinilor şi a celor din neam. Astfel, vecinătatea nu este numai un criteriu de organizare edilitar comunitară ci are implicaţii mult mai profunde. În plaiul Cloşanilor, ca dealtfel pe întreg teritoriul oltenesc, vecinii apropiaţi fac parte din viaţa intimă a familiei, dau sfat în vreme de restrişte în viaţa cuplului, ajută material şi cu forţă de muncă la nevoi şi la năcaz, trăiesc bucuriile şi dau sens sărbătorilor. În zi de sărbătoare ei, vecinii, aduc în casa gospodarului

lumina, liniştea şi dragostea ce trebuie să domnească între oameni.

„Floare ge măr, floare de crin
Doamne Ţâie mă închin
La Leagănul de Argint
Că e Dumnezeu pe pământ

A venit Bunul să vieţuiască
Pe noi să ne mântuiască
Cu noi să fie mereu
Şi la bine şi la rău

Nici Soare pe cer când creşte
Unge-i umbră nu luşeşce
Numa' raza lu' Hristos
Ea luminează frumos

A venit Bunul să vieţuiască
Pe noi să ne mântuiască
El în om S-a întrupat
Să ne scape ge păcat"[6]

---

[6] Colind din repertoriul grupului folcloric *Liliacul* din oraşul Baia de Aramă, Mehedinţi.

Cărăruia varului nestins

Colinda a fost şi este pentru oamenii locului un liant care i-a legat nu numai de credinţă ortodoxă ci şi de strămoşi arătându-le an de an care le sunt rădăcinele. În plaiul Cloşanilor graniţa dintre laic şi profan nu este profundă. Aici, colindul religios are o semnificaţie profundă şi o încărcătură afectivă deosebită. Aici colindele circulă cu o variată gamă de motive şi de teme. Colindele bisericeşti sunt zămislite şi propagate de obicei prin intermediul cărţilor şi corurilor bisericeşti. Colindul religios dezvoltă o poetică de o mare frumuseţe concretizate în imagini pline de pitoresc, versuri cizelate de un mare rafinament. Tema dominantă, ca şi în colindul profan, este Naşterea Domnului, însă tratată numai după învăţătura creştină.

Universul colindelor este străbătut, ca în întreaga mitologie, de misterul necunoscut al facerii şi al cunoaşteri lumii înconjurătoare.

„Ţâne gazdă masa-ntinsă
Şi lumina în geam aprinsă
Soare luminos, şi un an frumos
Să ne-adune bun cu bun
Sfânta seară de Crăciun

Soare luminos, Şi un an frumos
Sară sfântă, sară sfântă
Cetele de îngeri cântă
Soare luminos, şi un an frumos
Cântă şi sen-veselesc
Şi pe Iisus-L cinstesc
Soare luminos, şi un an frumos
Veste ici, vestesc departe
Mântuirea de păcate
Soare luminos, şi un an frumos"

În casa mehedinţeanului de nord, de la casa celui mai sărac până la a celui dintâi om al satului, se cunoştea apropierea Crăciunului. În fiecare an Crăciunul este o sărbătoare pregătită cu pioşenie şi cu dragoste. Îisus ne aşteaptă la acest praznic să trăim în pace şi armonie şi să ne iubim unii pe alţii pentru semenii noştri. În fiecare an, Iisus Hristos poposeşte în casele noastre aducând lumina bucuriei, a dragostei şi înţelegerii. Primiţi-L în pace şi armonie aşa cum Îl întâmpinau moşii şi strămoşii noştri de până acum mai bine de două mii de ani:

„Să vă fie casa, casă
Masa să vă fie masă
La anu' şi
La mulţi ani!"

Biruinţa vieţii asupra morţii: Învierea Domnului

Sunt locuri în lume unde ai impresia că istoria s-a oprit, s-a opri şi aici, în ţinutul mehedinţiului de nord, pentru că oamenii şi-au păstrat tradiţiile şi obiceiurile în ciuda trecerii timpului şi a greutăţilor vieţii.

Mehedinţiul de Nord este în pragul celei mai mari sărbători a întregii creştinătăţi, Paştele, Ziua Învierii Domnului Iisus Hristos, a biruinţei vieţii asupra morţii.

Pregătirea acestui praznic al praznicelor începe odată cu Lăsatu Secului, cu şapte săptămâni înainte de Paşte şi se continuă cu Postul Mare, cel mai lung şi cel mai sever post de peste an. Pe parcursul postului se realiza o triplă curăţire: trupească, prin interdicţia de a consuma anumite alimente de provenienţă animalieră (carne, ouă, produse lactate), spirituală prin înfrânarea de la fapte rele şi gânduri necurate însoţite de rugăciune şi smerenie, şi o curăţenie a gospodăriei.

În lumea satului tradiţional, activităţile casnice femeieşti (torsul, ţesutul şi cusutul) se intensificau în postul Paştelui; fiecare gospodar dorea să întâmpine Învierea Domnului îmbrăcat în haine noi, măcar o cămaşă, dacă nu se putea mai mult. Până în Joia Mare femeile dau de zor să termine de tors şi de ţesut, de frica joimăriţei care în imaginarul popular este o femeie cu o înfăţişare fioroasă care pedepseşte aspru lenea femeilor şi a fetelor de măritat. Pentru sărbătoarea Paştelui se găteau la rândul lor casele, gospodăriile şi grădinile pentru a avea loc curăţirile de primăvară. Casele erau lipite şi văruite, mobilierul curăţat şi reparat, albiturile spălate, textilele aerisite, curţile măturate, pomii şi gardurile date cu var stins. Gunoaiele ogorului erau arse în credinţa că odată cu ele ardeau şi răutăţile, insectele nu mai stricau semănăturile iar pomii erau mai roditori.

În paralel cu această curăţenie de primăvară în ţinutul locului începeau şi pregătirile pentru noul an agricol. Pe nouă Martie, Ziua celor 9 mucenici din Sevastia se pornea plugul. Acesta era un eveniment important pentru întreaga comunitate. Se credea că numai

cei cu noroc vor ieşi la plug iar după norocul lor va rodi şi ţarina. Gospodarul cel mai bun termina curăţenia până în Duminica Floriilor, ultima duminică din Postul Mare, zi ce marchează începutul celei mai importante săptămâni din anul bisericesc creştin, Săptămâna Mare cunoscută şi sub numele de Săptămâna Patimilor când se spune că Iisus Hristos, Fiul Lui Dumnezeu, a fost trădat, umilit şi omorât prin răstignire.

În Duminica Floriilor credincioşii duc la biserică ramuri de salcie înflorit. Această zi ne aminteşte de intrarea Mântuitorului Nostru în Ierusalim şi întâmpinarea Sa cu ramuri de măslin, finic şi alte flori.

La români, finicul a fost înlocuit cu mlădiţe de salcie. În mentalitatea populară, salcia este considerată un arbore bine-cuvântat de Maica Domnului, pentru că, spun oamenii, voind să-L vadă pe Iisus răstignit, s-a rugat Maica de toate plantele să o ajuta dar nici un nu a vrut, doar salcia s-a aplecat să o ajute să treacă apa. La începutul liturghiei preotul sfinţeşte mlădiţele de salcie care apoi sunt împărţite credincioşilor. Acesta ramuri sfinţite erau duse acasă şi păstrate cu sfinţenie la icoană,

ca feritoare de rele. În lumea satului tradiţional oamenii foloseau salcia la tămăduirea diferitelor boli, legau mlădiţele în jurul stupilor şi al pomilor fructiferi pentru ca acestea să aibă rod iar copii le atingeau pentru a creşte mari şi puternici.

Pentru credincioşii locului, Săptămâna Mare însemna o nouă etapă în pregătirea sufletească în care un loc aparte îl ocupa spovedania, mărturisirea păcatelor, condiţie esenţială a împărtăşii în pragul marii praznic direct cu Hristos, cu trupul şi sângele Lui. Taina spovedaniei aduce alinare în suflet şi luminare în minte, aduce înţelepciune şi putere, sănătate trupească şi sufletească, aduce înţelegere şi dragoste în familie. Cu alte cuvinte, spovedania aduce tot binele în viaţa unui om.

Lumea satului tradiţional era preocupată în Săptămâna Mare, mai ales în zilele de Joi şi Sâmbătă, ce prepararea celor mai importante copturi pascale: colaci, cozonac cu mac şi nucă.

În Miercurea din Săptămâna Patimilor, oamenii merg la denie cu hainele celor morţi de peste an şi le sfinţesc, urmând ca în ziua de Joi să le împartă celor

apropiaţi mortului. Aceştia le poartă cu mult respect, aducând aminte prin povestirile lor de cel ce-a fost. Tot Joi se duc la biserică hainele spre sfinţenie ce vor fi purtate în ziua de Paşte. Obiceiul locului era, până la jumătatea secolului trecut, să fie hainele fabricate în casă, de localnice, însă decăderea industrii casnice a făcut ca majoritatea hainelor să fie achiziţionate din comerţ.

Vinerea se vopsesc ouălele şi se colorează, cu motive florare, vopseaua fiind obţinută prin fierberea diferitelor rădăcini. Ana Căpăstraru[7] relatează că în zona Izverna, localnicele folosesc o rădăcină numită de oamenii locului noimă. În Miezul zilei de joi începe primenirea coşului cu care se va merge la biserică. Se pune un ştergar, cu motive, cel mai adesea florare, dar sunt posibile şi motive geometrice care se aşează în josul coşului. Se pun flori de busuioc, colaci rumeni proaspeţi scoşi din cuptor, cozonac şi ouă roşii. Spre seară se aşează o troacă cu sarmale şi piftie. Este obiceiul locului ca sarmalele să fie mâncate cu piftie de pasăre sau, rar, porc.

---

[7] Etnograf

Sâmbătă noaptea tinerii merg la slujba învierii şi aduc pâinea pascală. Paştele reprezintă o adevărată bucurie a renaşterii. Bucuria culoriilor şi a florilor, pomii înfloriţi şi verdele proaspăt întins pe plaiurile cu doruri multe ale muntelui aduce sufletului căldură.

În Lunea luminată se face hora satului, o adevărată sărbătoare, descătuşare de energie şi bucurie. Acum se realizează o adevărată paradă a costumelor populare, nou realizate de femeile vârstnice de sărbători:

„Şi de sărbători
Sufletul mi-e rai cu flori"

Joia Mare era cea mai importantă zi în relaţia dintre lumea celor vi şi cea a morţilor şi strămoşilor. Se făceau ultimele pomeni pentru amintirea celor trecuţi în lumea celor drepţi se curăţeau şi se găteau mormintele pentru noaptea de înviere, şi se făceau focuri mari în cimitire şi curţile gospodăriilor pentru purificare şi alungarea duhurilor rele. Se plantau flori pe morminte şi se mai vărsa o lacrimă pentru cei ce nu mai sunt.

Cărăruia varului nestins

Din Marţea Săptămânii Mari, dar mai ales în zilele de Joi şi Sâmbătă, în toate gospodăriile oamenilor locului se vopseau ouălele roşii de paşte. Ouălele roşii sunt de mai multe feluri, merişoare şi ouă muncite. Merişoarele sunt ouălele direct fierte în culori vegetale obţinute din plante puse la macerat în Duminica Floriilor.

Culorile se preparau în gospodărie din buruieni şi flori, frunze şi fructe, ba chiar din scoarţe de copaci de esenţe diferite. La început merişoarele erau vopsite numai în roşu, cu timpul însă s-a răspândit şi practica vopsirii lor în galben, verde, albastru sau negru, femeile folosind de această dată coloranţi artificiali.

Oul roşu simbolizează sângele Domnului întru' mântuirea omenirii şi miracolul renaşterii sale, devenind astfel elementul definitoriu al sărbătorii pascale.

Cele mai frumoase ouă de paşti, care fac faima gospodinei casei, sunt ouălele închistrite, tehnica utilizată este cea a păstrării culorii de fond roşu, şi constă în trasarea de semne grafice pe suprafaţa oului cu ceară de albină şi scăldarea în băi succesive în ape cu culoare galbenă, verde şi neagră. Unealta folosită se numeşte

chişiţă, un beţişor de lemn prevăzut la unul din capete cu o ţeavă scurtă din alamă cu diametrul de grosimea unui ac prin care este trecut un fir de păr de porc. La sfârşit, după scriere şi îmbăiere, oul se încălzea un pic şi cu ajutorul unei cârpe călâi se îndepărtau straturile de ceară punându-se astfel în evidenţă desenele realizate. Pentru a le oferi un luciu deosebit şi pentru a le conserva mai mult timp frumuseţea lucrăturii, gospodinele le ungeau, după ornare, coaja oului cu grăsime. Pentru ouălele muncite tehnica este mult mai complicată, ea presupune o practică îndelungată şi un gust artistic desăvârşit.

Cele mai folosite motive folosite şi astăzi la închistritul ouălelor sunt frunza de stejar, trifoiul, crucea, bradul, peştele, coarnele de berbec, vârtelniţa, luceafărul şi calea cerului. Calea ciobanului sau cărarea rătăcită este motivul cel mai greu de realizat. El se desfăşoară pe întreaga suprafaţă a oului sub forma unei spirale cuvălute. În credinţa oamenilor calea rătăcită este drumul sufletelor oamenilor ce au murit nebotezaţi şi fără de lumină de lumânare de mort. Ouăle închistite nu se mănâncă, numai merişoarele, adică cele roşii. Ouăle închistite erau sfinţite

şi dăruite celor dragi şi se păstrau în apropierea icoanelor până la Paştele următor.

Ultima vinere din Săptămâna Mare mai este numită şi Vinerea Paştelui sau Vinerea Mare, Vinerea Seacă, Vinerea Neagră sau Vinerea cea Mare. Conform tradiţiei creştine, este ziua în care Iisus a fost răstingnit pe cruce pentru răscumpărarea neamului omenesc de sub robia, jugul păcatului. Din această cauză Vinerea Mare este zi de post negru pentru întreaga suflare sătească. În această zi erau interzise muncile la câmp, nu se făcea pâine şi nu se mâncau urzici căci cu spini şi cu urzici a fost lovit Mântuitorul.

La căderea serii, de la copil la bătrân, tot satul mergea să asculte prohodul şi să ia parte la slujba de înmormântare a Mântuitorului. În dangătul clopotului se înconjoară clădirea bisericii de trei ori şi creştinii treceau tot de trei ori pe sub sfântul epitaf în semn de smerenie pentru Mântuitor, cu credinţa că vor fi sănătoşi pe tot parcursul anului.

În Sâmbăta Mare, în mijlocul nopţii, ca la o poruncă cerească, într-un emoţionant spectacol feeric de lumină, credincioşii locului vin să ia lumina învierii. Cântecul clopotului şi bătutul toacei anunţă învierea Domnului. Zeci de lumânări realizate din ceară de albine, în formă cilindrică, prin mijlocul căruia este tras un fir de cânepă sau bumbac, se aprind cu lumină din lumina învierii, oamenii devenind mai buni şi mai încrezători:

„Hristos a Inviat din morţi

cu moartea pe moarte călcând

Şi celor din morminte

viaţă dăruindu-le

- Hristos a Inviat!

- Adevărat a Înviat!"

Emoţia este deosebit de puternică, trăirile sunt mai mult decât profunde cu atât mai mult cu cât întreagă suflare a comunităţii de creştini este laolaltă, este împreună, în faţa sfintei biserici.

În prima zi de Paşte oamenii locului spun că e bine să mergi la Biserică „ş'apoi să stai cu ai tăi acasă.". Nu se merge în vizită şi nu se organizează horă în sat.

după ce coşurile cu colaci, ouă roşii şi cozonac erau sfinţite de către preotul satului, buni gospodari se aşezau la prima masă de Paşte. Această masă era deschisă de cel mai vârstnic bărbat din casă care ciocnea primul ou roşu cu soţia apoi cu toţi ceilalţi membrii ai familiei. „Cojile ouălelor din zâua ge paşti să aruncă la parâu sau prin curte să facă gâinile ouă sănătoase şi să cadă cloşce."

După prima jumătate a secolului al XIX-lea s-a pierdut obiceiul ca copii mici să meargă din casă în casă şi să adune ouă roşu, similar colindului de Crăciun. Oamenii nu îşi aduc aminte să fi existat un repertoriu al colindătorilor dar probabilitatea existenţei sale este foarte ridicată.

Veselia comunei era îngăduită a doua zi de Paşte, când familiile tinere mergeau la naşii de cununie cu colaci, ouă roşii, cozonac şi vin. După ce prânzeau plecau în frunte cu naşul al hora satului unde veselia şi voia bună ţineau până târziu în noapte.

Icoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu

Icoana are un loc aparte în reprezentările românilor. Credinţa populară şi cea creştin-ortodoxă subliniază rolul fundamental al icoanei nu ca produs ci conţinut: oamenii nu se închină chipului cioplit şi pictat, oricâtă dăruire de măiestrie şi evlavie a dat artistul plastic, ci se închină în faţa a ceea ce icoana reprezintă: credinţa, comunicare, iubire şi profunzime. Oamenii merg în faţa icoanei cu suflet curat şi smerenie, cu nădejde în mai bine şi cu rugăciunea în cuget.

În ţinuturile Olteniei sălăşuieşte icoana Sfintei Marii cu Pruncul în braţe. Poate că de aceea Oltenia este Grădina Maicii Domnului. Poate că niciunde şi nicicând imaginea mamei cu pruncul său în braţe nu est mai impresionantă decât în Altarul Bisericii, aici în Oltenia.

Trecerea de la anotimpul de vară spre cel de toamnă păstrează în calendarul popular amintirea unui străvechi început de an, marcat de moartea şi renaşterea Zeiţei Mumă, peste care părinţii Bisericii au suprapus mai întâi moartea şi apoi renaşterea, Adormirea Maicii

Domnului şi apoi Naşterea Maicii Domnului. Practic, aceste două momente sunt foarte importante şi pentru calendarul bisericesc, marcând sfârşitul anului bisericesc pe 15 August, şi începerea anului bisericesc pe 8 Septembrie.

În credinţa populară *Maria* este o mama. O mama care îndrăzneşte a cuprinde pe Domnul cu dragostea ei, şi să-l roage pentru sărmanii muritori de rând, mereu gata să ierte şi să-şi sacrifice propriul Fiu pentru mântuirea de păcat a oamenilor de rând. Nu întâmplător, spun oamenii cu credinţă de Dumnezeu, sunt invocate *Icoana făcătoare de minuni a Sfintei Mari.* Prin simpla atingere, sufletul păcătosului se curăţă de păcat, trupul de boli rare şi fără de leac. Fecioara Maria este cea care se află mereu în preajma celor loviţi de soartă şi nedreptăţile pământeşti, este alături de mama ce-şi creşte singură copilul, de copilul alungat din casa părinţilor, de femeia nevinovată şi crunt bătută de soţul cel beţiv... Ne-o putem închipui pe Mica Domnului cum neîncetat se zbate pentru noi cerând, implorând, prin rugăciunile noastre mila Domnului şi mai binele nostru şi al semenilor.

Foarte interesant, pentru lumea laică, Adormirea Maicii Domnului este aşteptată în rugăciune şi închinare, fiind precedată şi de Postul Sfintei Marii, cu o durată de două săptămâni, cel mai blând dintre posturile de peste an, şi sărbătorită cu mare bucurie. În Mehedinţiul de Nord, Mehedinţiul „de munce", Plaiul Cloşani, se întâmpină cu mare bucurie „Adormirea Maicii Domnului", şi cu o însemnătate mai mică, cu un *festin* mai puţin semnificativ, este sărbătorită Sfânta Marie Mică, 8 Septembrie. Sărbătoarea de Sântămărie Mare este amplu marcată cu pelerinaje organizate la Mănăstiri şi Biserici ce poartă hramul Născătoarea de Dumnezeu, deschiderea unui important sezon de nunţi, începerea târgurilor de toamnă, praznicele de pomenire a morţilor şi pomenile date pentru cei vi sau Praznicul de cununie.

Multe sunt satele de munte din Nord de Mehedinţi, Bisericile care şi-au luat hramul „Adormirea Maicii Domnului" şi „Sfânta Marie":

Cărăruia varului nestins

„La Sfântă Mărie Mare
Ne-adunăm că-i sărbătoare
Pune muma masă mare
La icoană lumânare
Lăutarii cântă-n curte
Că e negee la munte"

Pastoral, „Adormirea Maicii Domnului reprezintă" sfârşitul muncii la fân. Acum oamenii aşează pe clăi ultimele căpiţe, ciobanii se pregătesc să aducă turmele în sat. Tot acum se fac ultimele reparaţii ale oboarele, ţarcurile şi strunga oilor şi se asanează *torinii* unde iernează oile. Terenul de fânaţ, *torini,* nu este nimic altceva decât un spaţiu pe care, iarna, când este zăpadă mare, oamenii întind, peste stratul gros de nea, fânul scos din claie, pentru hrana oilor. Astfel se asigură o fertilizare uniformă a întregii suprafeţe *de fânat.* La Sfântă Măria Mare se încheie văratul oilor la munte.

Agrar vorbind, Maica Domnului este cea care binecuvântează vacile, boii, oile şi porcii pentru că au încălzit-o şi hrănit-o în timpul naşterii, rândunelele pentru că au dat de veste că S-a Născut Iisus Hristos, Fiul Lui

Dumnezeu, ciocârlanul şchiop pentru că L-a văzut pe Mântuitor răstignit, el însuşi fiind lovit de pietrele arunca în Domnul.

Apropierea anotimpurilor cu frig şi ploi este marcată de cele două sărbători prin schimbarea ritualurilor vieţii cotidiene de zi cu zi a oamenilor mărunţi ai locului: bărbaţii îşi schimbă pălăria cu căciula *ge miel*, se interzice scalda în apa râului spurcată de cerb şi dormitul pe prispă/ tindă sau târnaţul casei.

Sfânta Maria este cea mai îndrăgită divinitate feminină a panteonului românesc. Conform tradiţiei creştine, Fecioara Maria a fost născută Miraculos. Părinţii ei, Ioachim, descendent al unui neam împărătesc, şi Ana, descendentă din neamul lui David, erau defăimaţi şi huliţi că nu aveai copii. Ioachim se roagă lui Dumnezeu în *munţi de piatră* iar femeia lui, stearpă şi neroditoare, în grădină să le dea rod sfânt pântecului. Oameni locului, prin povestiri orale, spun că Ana ar fi rămas însărcinată mirosind sau sărutând o frunză de păr, alte povestitori vorbesc despre florile de liliac de la Podul lui Dumnezeu, şi de aici expresia „copil din flori".

Viața noastră cea de toate zilele: rânduiala gospodărească, oamenii locului, numirea locurilor[8]

Viața cotidiană din nordul județului Mehedinți nu se dezvăluie ca o lume a spectacolului ci este un loc al liniștii, un spațiul în care natura și antropicul construiesc împreună. Prin faptele lor sociale, oamenii au găsit mijloacele pentru o existență ecologică, fără excese și fără poluare, unde spectacolul naturii și cel al lumii au o amplitudine umană, sub semnul discreției și al calmului.

Diacriticele identitate ale comunității (hrana, portul și limba) ne dezvălui o comunitate care trăiește în lipsuri materiale dar cu o impresionantă bogăție socio-culturală. Lesne de înțeles este rânduiala gospodărească,

---

[8] Orice diagnoză a unui spațiu social își are un timp al ei de validitate și în acest context nu putem să nu facem precizarea că expunerile descriptive ale capitolului de față se regăsesc în spațiul social descris la frontierele anului 2000.

ierarhiile construite în interiorul comunităţii şi al familiilor, iar *limba* localnicilor ne dezvălui o bogăţie semantică impresionantă, un impresionant set de noţiuni ce definesc locul şi spaţiu.

Din cotidianul rural descris nu lipsesc acele *feţe nepotrivitea le comunităţii* precum sărăcia cronică, violenţa domestică, infidelitatea, consumul de alcool, starea precară de sănătate şi accesul deficitar la serviciile sociale de educaţie şi sănătate. Interesant este de observat şi modul în care comunitatea locală şi-a dezvoltat mecanismele necesare pentru compensarea acestor neajunsuri.

Rânduiala gospodărească în familie

Rânduilelile gospodăreşti sunt bine împărţite în familile de vărari, de la cositul, strânsul şi depozitatul fânului până la creşterea animalelor. Păstrarea în cele mai bune condiţii a recoltei are o însemnătate primordială pentru asigurarea resursei de trai dar mai ales a seminţelor necesare semănatului de peste primăvară.

Cărăruia varului nestins

"Treburile le facem împreună. Bărbatul se ocupă cu îngrijitu animalelor, cu cosâtu, munca ge la câmp, cu aratu', cu împrăştiatu' gunoiului, cu mersu la pădure, tăiatu lemnelor şi spatu varului, iar femeia faşe treburile prin casă, gătitu mesii, creşte copiii, cu orătăniile gin curce"

Gospodine desăvârşite, femeile din Nord de Mehedinţi, respectă şi astăzi, la prepararea mâncărilor tradiţionale, reţetare vechi, moştenite din neam şi transmise prin viu grai, preponderent pe filieră matriarhală. Sunt renumite în făcutul colacilor, turtelor şi plăcintelor care nu lipsesc de pe masă gospodarilor cu prilejul sărbătorilor de peste an, fie profane, fie religioase, dar în special cele de Paşte, Crăciun şi Sfântă Mărie.

Vărarii sunt oameni sensibili, harnici, inteligenţi, sinceri şi direcţi. Te acceptă cu greu în mijlocul lor, în comunitatea matcă, dar atunci când o fac devi un membri al familiilor lor, în cel mai profund sens. În fiecare gest, în fiecare privire, chiar şi în fiecare fel de mâncare pe care ţi-l oferă, vei găsi o fărâmă din sufletul lor zbuciumat de vreme şi timpuri.

Creşterea oilor, a vitelor şi a cailor a fost şi este încă ocupaţia de bază a oamenilor locului. Păstoritul pendulatori, cu stâna la munte în timpul verii şi stâna în vatra satului în timpul iernii, ca şi în zona fâneţelor de munte, sunt principalele forme a păstoritului în această zonă. La stână, totul se păstrează după legi şi rânduieli străvechi, care îşi dovedesc şi astăzi valabilitatea. Din lapte, oamenii prepară brânză, smântână şi caş, pe care le folosesc în alimentaţia cotidiană a familiei sau le valorifică comercial în târguri.

Alături de creşterea animalelor şi agricultura care s-a dezvoltat ca o ocupaţie adiacentă, pe măsură ce pantele ale munţilor, luncile, văile râurilor erau despădurite, oamenii se ocupă şi cu albinăritul. Şi astăzi, în faţa caselor, în grădinile de legume din apropierea locuinţelor sau sub coaste de munte mai pot fi zărite ştubee din lemn cu acoperişuri conice alături de stupi moderni, din lemn, acoperiţi cu tablă zincată. Albinăritul tradiţional s-a practicat pentru nevoile proprii ale familiei.

Cărăruia varului nestins

Oamenii locului au beneficiat din plin şi de inepuizabila resursă care este pădurea. Încă din vechime, lemnul a constituit suportul confecţionării celor necesare vieţii: case de locuit, adăposturi pentru animale, mobilier, obiecte de uz casnic şi ornamental, unelte de muncă şi mijloace de transport.

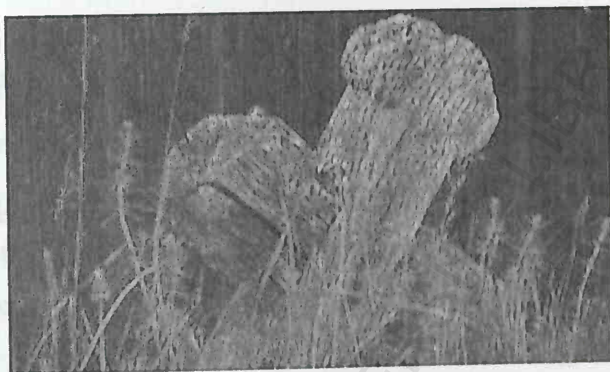
Oamenii locului sunt creştin ortodoxi practicanţi. Ei practică multe dintre obiceiurile de peste an, mai cu seamă cele de iarnă şi primăvară, Crăciunul şi Sfintele Paşti. Biserica ocupă un loc aparte în sufletul acestor oameni cu frica de Dumnezeu, pentru că aici, în Biserică, şi-au hotărât în clipe de izbelişte destinul comunităţii, aici şi-ai botezat fraţii, părinţii şi strămoşii lor copiii, aici şi-au legat pe vecie căsătoriile şi tot aici şi-au înmormântat părinţii şi moşii lor.

Sărbătorile de iarnă sunt mereu aşteptate cu mare bucurie. Datinile şi obiceiurile din pragul Crăciunului şi al Anului Nou au harul de a crea oamenilor posibilitatea de a se refugia în lumea basmului şi a visului, creează contextul favorabil acelui imaginar ludic atât la copil cât şi la adult. Pe parcursul celor 12 zile dintre Crăciun şi

Bobotează, domneşte o atmosferă de basm. Obiceiurile tradiţionale specifice acestor momente de mare însemnătate religioasă şi profană, deopotrivă, se derulează în intimitatea casei dar mai ales în spaţii deschise, în centrele satelor fiind adevărate spectacole de sunt şi culoare. La colindat participă întreaga comunitate, împreună, copiii, tineri, femeile şi bărbaţii, fiind constituiţi în cete. Repertoriul colindelor este bogat şi, în general, se structurează pe grupe de vârstă ale colindătorilor şi ale gazdelor. Sunt colinde specifice copiilor, feciorilor, fetelor de măritat, colinde pentru gospodari, specifice locului şi colinde bătrâneşti. Se colindă atât la fereastră cât şi în casă, cetele străbătând întreaga localitate în lung şi în lat, ba mai mult, colindul mergând chiar şi în satele vecine.

Localităţile din plaiul Mehedinţiliu au un caracter aparte. Înzestrate cu deosebite valori umane, materiale şi spirituale, este un atelier încă viu în majoritatea genurilor de artă populară.

Cărăruia varului nestins



În sufletul omului, într-o formă miraculoasă, satele nord Mehedinţene se numără printre cele mai frumoase pentru că aici orice drumeţ este fericit şi totodată uimit că se află atât de aproape de soare şi de Dumnezeu.

Munca muntelui: butinăritul, răvăşitul oilor, lucratul ţarinii

Asigură subzistenţa financiară şi posibilitatea realizării celor necesare în casă.

Butinăritul lemnului

Din zorii istorie, lemnul a fost principalul aliat al omului în cucerirea şi modelat naturii. Până la începutul secolul al XX-lea, de la construcţia caselor şi al atelajelor de transport până la întreg inventar gospodăresc şi meşteşugăresc, toate erau lucrate din lemn. Prezenţa cotidiană a lemnului în viaţa locuitorilor din ţinutul Cloşanilor şi învecinimi, era îndreptăţită de bogăţia pădurilor de foioase şi răşinose. Ţăranii cunoşteau toate tipurile de esenţe lemnoase, caracteristicile acesteia şi le foloseau în funcţie de tipul sau duritatea materialului pentru utilitate în construcţie.

Lucrul la pădure, butinăritul, ocupaţie veche a oamenilor locului, avea ca scop valorificarea raţională şi uşor regenerabilă a masei lemnoase. Lemnul nu era tăiat

la întâmplare din pădure, el era ales cu ştiinţă, sub îndrumarea meşterilor, tăiat după anumite tehnici binecunoscute şi ştiute de când lumea. Butinăritul trebuie privit ca o ocupaţie sezonieră, paralel cu celălalte munci gospodăreşti: aratul, semnănatu, trecutul fânului, precum şi scosul cartofilor şi al legumelor.

Sezonul exploatării lemnului era cuprins între lunile octombrie şi mai, mai precis de la căderea frunzei până la muguri, până să sloboade, cum spun oamenii locului, mustul sau mâzga în lemn. Lunile de butinărit, opt la număr, erau bine delimitate. În octombrie şi noiembrie se făceau curăţări şi se pregăteau căile de acces. În decembrie şi ianuarie, perioada în care lemnul doarme, se făceau doar tăieri pentru material de construcţie, în februarie şi martie, când lemnul începea să să trezească, se tăiau doar lemne de foc, în aprilie şi mai, perioada intrării în vegetaţie, lemnul este pregătit în vederea comercializării.

Tăiat în această perioadă, lemnul era mai tare, nu era atacat de dăunători şi se fasona mai bine. Fasonatul buştenilor, adică tăierea crecilor şi a ţepilor cu ajutorul

toporului, cerea multă îndemânare. Pentru a se usca mai uşor, copacilor li se lăsau câteva creci în vârf ca să tragă toată umezeala din trunchi.

Butinăritul presupune mai multe operaţiuni: bodorâtul şi fasonatul copacilor, corhoritul, manipularea buştenilor pe terenuri în pantă şi transportul buştenilor pe terenuri întinse cu ajutorul cailor sau al boilor. Barda, fierăstrăul, ţapiul şi ghemlăul sunt unelte tradiţionale ale celui ce lucrează la pădure, simple dar e mare eficienţă. Prima dată se verifică pomul să fie matur, zdravăn şi sănătos ş'apoi se trece la marcarea lui, doborârea şi fasonarea sa. Pentru doborâtul copacilor se face o crăpătură la baza trunchiului în partea în care acesta trebuia să cadă apoi în partea opusă se tăia cu fierăstrăul. În trecut căderea copacilor era dirijată cu un cârlig numit urs, un sistem primitiv de pârghii. De regulă, copacii erau doborâţi cu vârful în deal sau, cu partea groasă pe terenul de acces. Partea rămasă era cojită pentru a nu pătrunde în inima ciutului diverşi dăunători ai pădurii. Copacul era luat în seamă, cum spun oamenii locului, adică era măsurat cu un compas cu deschiderea de un metru.

Cărăruia varului nestins

În funcţie de lungime, copacul era patronit, adică secţionat în multiplu de patru. Scoarţa copacului era decojită manual, cu jupitorul sau cu chiserul.

Cele mai complexe faze ale butinăritului, ce presupun profunde cunoştinţe, îndemânare şi o deosebită atenţie sunt corhănitul, manipularea buştenilor pe terenurile în pantă şi ţugăritul, transportul lor pe terenuri întinse. Lemnul era ţugărit prin tragerea acestuia de către boi sau cai. În partea groasă a trunchiului copacului, meşterii înfigeau pana unui chioflâng, o verigă metalică cu ajutorul unui baros sau putcă. Pentru ca trunchiul să nu lovească picioarele animalelor, era folosită tânjaua care era legată la un capăt de partea dinaintea hamurilor. Lemnul se lăsa dus în curţile oamenilor unde se făceau case noi sau se lasă iscusinţei meşterilor care în transformau în unelte de muncă, mijloace de transport, obiecte de uz casnic şi artizanat, instrumente muzicale.

Odinioară, în ţinutul cloşanilor, casele, bisericuţele şi anexele gospodăreşti erau făcute din lemn şi acoperite cu şindrilă mai scurtă, acoperişul fiind cu înclinaţie mare, abrupt, pentru a favoriza curgerea rapidă a apei şi ninsorii

şi în patru ape. Şindrila era aşezată în solzi de peşte şi bătută în cuie de tisă. Lemnul de draniţă era tăiat când pădurea dormea, adică în decembrie şi ianuarie şi numai pe lună plină, avându-se credinţa că astfel lemnul nu va putrezii şi nu va fi mâncat de carii. Şindrila era confecţionată din lemn de brad, molid, stejar sau fag. De la un brad mare, maşterii obţineau până şa 4000 de bucăţi. În trecut acesta se afuma pentru a rezista mai mult. Butucii erau tăiaţi în bucăţi de 40-50 centimetrii în lungime şi se folosea doar albuleţul, adică partea interioară a trunchiului copacului cuprinsă între scoarţă şi inima copacului. Folosind custura, o unealtă cu tâiş ce crăpa mraniţa, meşterii desprindeau trunchiul folosind o pană şi maiul, un ciocan fabricat din lemn. Fiecare bucată era tăiată în pană, dreaptă şi lată cam de o schioapă, cum se spune în partea locului, adică 3-5 cm. Se obţinea 40-50 de fâşii care erau şlefuite în scaunul de drăniţit. Mai demult, nu înainte de perioada interbelică, lungimea şindrilei putea ajunge şi la un metru, 70-80 de centimetrii. Şindrila se marginea în forma de cioc de raţă, pană sau

colţată. Aceste forme opreau apa mai puţin timp şi favorizau scurgerea ei de pe acoperiş.

Cioplirea lemnului era deprinsă de fiecare meşter din copilărie, odată cu legendele, cântecele şi paşii jocului. La început, prelucrarea lemnului a fost o îndeletnicire a tuturor, dar cu vremea s-a ajuns la specializarea unor anumiţi locuitori la confecţionarea unor anumite obiecte de lemn în funcţie de cerinţele vieţii comunitare.

Alături de meşterii şindrilari, în fiecare sat al ţinutului existau meşteri în prelucrarea semiartistică a lemnului. Ei confecţinau unelte agricole: plug, grape, greble şi furci pentru strânsul fânului şi lopeţi pentru urnitul zăpezii. Iniţiat, până la utilizarea fierului, şi sapele erau fabricate tot din lemn dur de stejar prelucrat în fum tăios de brad ud. Greblele, furcile şi alte unelte agrare se fac din lemn de frasin. Lemnul trebuie să fie tânăr, tăiat în ianuarie sau cel târziu februarie pentru că numai atunci el este sănătos pentru lucrat.

Omul a simţi nevoia să-şi îmbogăţească şi uneltele de muncă şi cele de uz casnic legate de ocupaţiile sale de bază cu o bogată gamă de obiecte decorative, funcţia

utilitară fiind dublată de valenţe artistice. Între produsele asupra meşterii se aplecau cu o deosebită dibăcie sunt lingurile cioplite din lemn de paltin, frasin sau fag. Intervenţia meşterului asupra materialului lemnos este mai intensă, el schimbă radical starea materialului realizând fascinate decoraţiuni prin crestare, sculptare şi incizare. Lingurile de diferite forme şi dimensiuni se remarcă prin deosebita fantezie de ornamentare. Acestea devin chipuri măestre cioplite în lemn reprezentând, în mişcare, forme celeste precum soarele, forme geometrice, cu caracter religios, de peşti sau de şerpi, într-o plastică susţinută al motivului rozetei şi al dintelui de lup. Din punct de vedere ornamental, meşterii încercau să suplinească lipsa culorii prin mijloace de expresii proprii prin utilizarea însuşirii naturale a esenţei lemnoase.

Asemenea ornamente, de o mare frumuseţe, cunoşteau şi instrumentele muzicale precum şi bâta de cioban, acesta avea nu numai un rol protector ci şi un puternic caracter artistic.

Cărăruia varului nestins

Buciumul, lung până la trei, trei metrii şi jumătate, este un străvechi instrument muzical, păstrat de la daci, ce se fabrică din lemn de molid de puternică rezonanţă. Alegerea copacului se face iarna, când lemnul doarme. Se caută trunchiuri fără cercuri şi care lovite cu toporul scot un sunet prelung şi ascuţit, perceptibil numai cu ureche lipită de trunchi. Lemnul este despicat în lobde care este pus la uscat, ferit de soare, de la unu până la doi ani. Scheletul este alcătuit din două doage cioplite cu barda şi scobite cu scoaba de făcut linguri. Profilele sunt lipite cu răşină albă şi apoi sunt lipite scoarţe de mesteacăn. Înfăşurarea de face de pe bute, adică de la capătul mai gros iar la capătul mai subţire se fixează un muşciuglu din lemn. În trecut, bucuiumul era folosit ca mijloc de comunicare între gospodăriile răsfirate pe coama munţilor. Buciumul este o rugăciune... Buciumul este considerat un instrument cu puteri magice menit să alunge spiritele rele din sat. Sunetul pătrunzător al acestuia, anunţa evenimente din viaţa cotidiană, praguri de trecere, sărbători religioase sau laice, războaie, cântecul

său fiind menit a linişti şi nelinişti, deopotrivă, sufletul până în cele mai adânci trăiri ale sale.

Răvăşitul oilor

Păstrând până în zilele noastre străvechea ocupaţie a păstoritului, nordul Mehedinţiului se înscrie pe coordonatele culturii şi civilizaţiei noastre tradiţionale de tip pastoral din ţara noastră. Ciobanii, înfruntând vitregiile vremurilor, şi-au păstrat curată limba şi credinţa, au născocit portul şi au dat viaţă cântecelor, comori cu care ne mândrim şi care constituie însuşi fiinţa noastră. Datorită condiţiilor climatologice şi structurii carstice a reliefului, cultura plantelor a avut o pondere destul de mică în viaţa comunităţilor locului. Astfel, terenul sărac de culturi l-a determinat pe vărărui să-şi îndrepte atenţia spre creşterea animalelor: oi, vaci, boi, cai. Aceste animale îi asigură hrana, materia primă pentru confecţionarea încălţămintei şi a hainelor în gospodărie, precum şi în exploatarea atelajelor de transport: carul şi căruţa.

Cărăruia varului nestins

În secolul al XV-lea, vitele şi caii serveau în anumite cazuri drept echivalent de schimb sau de plată şi gestionând relaţiile comerciale ale comunităţilor locale cu oamenii altor locuri.

Derivat din creşterea vitelor, păstoritul s-a practicat în forme variate: păstoritul pendulatoriu, cu stână la munte pe timpul verii şi în vatra satului pe timpul iernii sau chiar cu pendulare dublă, cu iernat în zona fâneţelor din munte. În satele nord mehedinţene s-au practicat de-a lungul timpului două tipuri de stână, stâna de strânsătură, în care se întovărăşeau mai mulţi proprietari de oi, sâmbraşi cum se spune în părţile locului şi stâne individuale, a celor mai înstăriţi care aveau oi multe şi suprafeţe mari de păscătoare, adică de păşune. Aceştia luau în arendă, înnămeau cum se mai spune în grai local, chiar şi un munte. La stână viaţa se desfăşoară şi astăzi după legi şi orânduieli străvechi, respectate cu sfinţenie. Un astfel de obicei este „măsuratul oilor", sărbătoarea care se organizează în fiecare an în a doua parte a lunii mai, sau aprilie dacă anul este călduros. Anul pastoral este eşalonat de doi sfinţi ai

Calendarului Creştin-Ortoox şi anume Sfântul Gheorghe, la 24 Aprilie, şi Sfântul Dumitru, la 26 Octombrie, sfinţi ce ţin, în credinţa populară, cheile vremurilor şi ale vremii: ei deschid sau, după caz, închid vara şi iernatul şi de ei depind viaţa pastorală şi cea a turmelor. Imediat ce se desprimăvărează şi apare verdeaţa pe hotar oile sunt scoase la păşunat. Mai întâi, până la constituirea turmelor, proprietarii oilor se tocmeau, conveneau printr-o învoială, pact, închirierea unui munte şi formau aşa-zisele botee de primăvară de 50 până la 100 de capete. În perioada cuprinsă între Sân'Georz, 23 Aprilie, şi începutul lunii Mai, se constituiau turmele mari, de 500 până la 1000 de capete şi se tocmeau baciu, şeful stânii, ciobanii, strungaşii, adică ucenicii în meserie şi mulgaşii. În perioada 15-20 mai, după ce oile sterpe şi mieii erau separate de oile cu lapte, turmele erau urcate la munte. Ziua nu se alegea la întâmplare. Zilele de post sau de sărbătoare erau evitate existând credinţa că oile vor rămâne fără lapte, stâna va fi bântuită de duhurile rele, de stigoi, care sug sângele animalelor şi vor fi atacate de lupi. Pentru ca oile să fie uşor recunoscute de proprietar erau

însemnate la ureche fie în potecală, găuri făcute la ureche, fie printr-o spintecătură făcută la ureche cu ajutorul unei foarfece sau prin marcaj de culoare, roşie de obicei, pe spatele animalului.

Urcăm în munţi, pe urma crescătorilor de animale. Cu fiecare pas pătrundem într-o lume magică, a începuturilor. Este ziua când are loc măsura oilor, un soi de praznic prin care oamenii omagiază ieşirea din iarnă şi invocă forţele vitale renăscute. Mulsul oilor are loc la amiază, când sosirea turmei este anunţată de sunetele trâmbiţei.

În vechime, înainte de începerea mulsului, baciul săvârşea o serie de practici cu caracter magic menite a elimina orice posibilitate de atingere a relelor asupra stânii: se fixa o cruce mare în ocolul stânii şi se stropea acareturile cu aghiasmă folosindu-se un smoc, o legătură de leuştean cu usturoi şi busuioc. În găleţile de muls se puneau câte un banuţ de argint, o urzică şi o bucată mare de sare. În credinţa populară se spunea că oile vor fi lacome după mâncare precum oamenii sunt lacomi după argint, oile vor fi iuţi ca urzica iar laptele, după cum spun

oamenii locului, va fi dulce precum este sarea în bucate de bună. Baciul mai avea grijă să pună o potcoavă de cal în vatra stânii ca să apere de vijelii şi de fulgere şi în pragul de la uşa stânii pentru aşi recunoaşte duşmanii.

Importanţa păstoritului în ţinutul cloşanilor poate fi relevată şi de o sere de practici străvechi a căror semnificaţii se pierd în timp. Oile muşcate de şarpe erau lecuite de apa în care s-au stins cărbuni şi în care se punea putregai de răchită sau ferigă. Atunci când se îmbolnăveau de albiaţă li se punea faină de mălai sau zahăr pisat. In caz de se mijeşte, adică se umflă în pulpe, oamenii o vindecă prin mulgerea prin „pietricică" sau inel de cununie. Cât timp stau sus în munte, ciobanii consumă mult usturoi şi ceapă pentru a paraliza, cum se spune în partea locului, etul caşului şi al laptelui gras. Ei nu au voie să fure unii de la alţii că e rău de lup iar când fulgera îşi făceau „cruşe" ca „giavolu să nu gea iama prântre oi". Există şi astăzi credinţa că oile se pot îmbolnăvii sau că asupra stânii se poate abate o altă nenorocire. Dacă cineva sosea la stână în timp ce se mulgeau oile, acestea nu dădea „Zâuă bună" şi nu i se mulţumea la rându-i.

Cărăruia varului nestins

Oile stau la stână 12 până la 16 săptămâni, răstimp în care stâna se mută de cel puţin două ori în loc cu păscătoare, adică cu păşune mai bună. Mutările aveau ca scop şi refacerea potenţialului vegetal.

După mulsoare baciul şi mulgăii duc laptele în stână unde îl strecoară şi îl pun în căldarea pentru măsură, etalon folosit de-a lungul verii pentru darea fructului, adică al caşului echivalent cantităţii de lapte recoltat de la oi.

În trecut, fiecare sâmbraş primea câte trei ocale, circa cinci kilograme de brânză pentru o oaie şi câte o jumătate de kilogram de unt la cinci oi. Odată măsura terminată, baciul şi ciobanii dau chiag laptelui şi trec la facerea caşului şi a urdei alături de mulgăi. Ghiagul se obţinea din rânza mielului în care erau puse sare şi lapte ţinut în dreptul hornului la uscat două până la trei săptămâni. După ce fac semnul crucii deasupra laptelui, budaca, un vas mare din lemn aşezat în apropierea focului, era acoperită cu pânză pentru ca laptele să nu se răcească. După ce se lasă două-trei ore, laptele se prinde şi apoi baciul în bate cu un bătălău de lemn, numit şi roată.

Apoi, cu mânecile suflecate şi bine spălat pe mâini, ocoleşte laptele până când acesta devine vâscos şi începe să strângă bulzul, adică caşul. Din acest prim bulz se împarte sâmbraşilor pentru ca aceştia să se înfructe din mana oiţelor.

În decursul anilor „Ziua Măsurii" şi-a pierdut din complexitate, obiceiurile s-au diversificat într-atât încât în două comunităţi apropiate geografic activităţile să nu mai aibă aceeaşi liniaritate. Culmea comună este interzicerea participării femei la activitatea păstorească. Îmbrăcate în straie de sărbătoare, femeile şi copiii urcă cu demâncare şi băutură la stână numai în Ziua Măsurii fără însă a intra între oi sau în celac, încăperea unde se păstrează caşul. Gospodari scot din desagi mâncare şi băutură improvizând o petrecere cu cântece cu fluierături şi strigături. Atunci când vremea nu este favorabilă, ospăţul are loc chiar în stână.

Răscului, adică spartul stânii, este sâmbăta care încheiei anul pastoral şi se fixează în jurul datei de 20 septembrie când turmele coboară în sat. Momentele importante sunt alegerea oilor, stabilirea tomnatului,

socoata ciobanului, masa şi petrecerea. Mai întâi, din stână se va alege oaia care va fi sacrificată pentru ospăţ, apoi baciul cheamă proprietarii să-şi aleagă oile, fiecare după semnul propriu. Ciobanii vor da socoteală pentru oile lipsă plătindu-le la învoială cu proprietarul. La ocol se adună toţi, sâmbraşii, ciobanii, mulgăii şi baciul mulţuminduli-se pentru truda lor, pentru buna păzire a oilor, pentru cantitatea dar mai ales calitatea caşului închindu-se cu urare ca Dumnezeu să ajute cu bine şi pentru anul următor. În ziua Răscolului se ia puil, smântâna de pe urdă. Din această smântână, amestecată cu mălai şi cu sare se face balmoşul. Toţi participanţii vor mânca balmoş şi tocăniţă de oaie. Dacă la răscol mai rămâne ceva din balmoş se spune că răscolul a fost sătul, dacă nu, e semn rău că a fost flămând. Masa festivă unde bucatele sunt stropite cu vin ars dar şi cu vorbe dulci şi de înţelepciune, cântecul şi jocul ţin până în noapte târziu.



Lucratul țărânii

Nevoile gospodărești sunt îndeplinite de oamenii locului cu multă trudă și stăruitor efort. Sudoarea muncii lor nu este pe deplin răsplătită de rodul pământului căci aici nu e loc bun de zarzavaturi și grădinărit. De cereale nici nu poate fi vorba. Totuși, pentru gura lor și a familiei, gospodinele gospodăriei nu contenesc a alege un loc bun pentru zarzavaturi. Locul este ales cu multă grijă, să fie Soare, dar ferit de vânt, pământul să fie mreamăn, adică fărămicios și să nu fie iute la apă. Pentru a îmbunătății producția, oamenii aruncă de cu toamna cu îngrășământ

natural. Oameni locului ară locul la începutul lui martie, urmând a pune rădăcinoasele la mijlocul lui martie sau chiar mai târziu, începutul lui aprilie.

Ca cereale, unii oameni îndrăznesc a pune orz şi orzoaică, dar nu se aşteaptă la recolte semnificative. Pe lângă casă se întâlnesc şi tarlale de porumb la marginea cărora se pun ştiubeiele cu albine.

Impresionante sunt livezile de meri, pruni şi cireşi (chiar şi cireşe negre).

Muncile agricole nu sunt făcute în solititudine sau de oamenii gospodăriei, organizarea clăcii este un lucru cotidian, acest fapt marcând o solidaritate organică, umană.

Soarele şi fenomenul horal: sacru şi profan în manifestările ludice colective[9]

Motto: „Lumea socială se dezvăluie ca o reprezentare[...], practicile nu sunt decât roluri de teatru"(Bourdieu, 2000)

Creaţie de sine stătătoare dar strâns legată de cântec, pantonimă şi teatru, arta jocului popular înfrumuseţează viaţa omului în momentele importante ale naşterii, căsătoriei şi chiar al morţii, în obiceiurile de peste muncă, sărbătorile tradiţionale şi întâlnirile colective precum şezători, rugi şi clăci. Mereu alături omului, ca formă a umanizării sacrului şi reprezentare a sentimentelor colective şi trăirilor personale, muzica populară, cea lăutărească şi nu numai, reprezintă, de

[9] Articol publicat în *Revista Română de Sociologie*, 2012, Serie Nouă, anul XXIII, Nr. 1-2, Bucureşti: Editura Academiei Române, pp.133-140. Revista este editată de Institutul Român de Sociologie al Academiei Române

timpuriu, obiect al preocupărilor empirice și epistemologice, acestea dezvăluindu-ne, pe o liniaritate cronologică și o unică paradigma etnografică încă neabandonată, caracterul mai mult ritual decât de divertisment al cântecului și al însoțitorilor săi: poetică, manifestările ludice și de dramaturgie. Având drept surse practicele de cult și nevoia de bună dispoziție, cântecul s-a diversificat exprimând, prin arta sincretismului, diverse stări afective adesea însă și profund logice.

Dansurile populare ajunse în vremea noastră, cristalizate în forme artistice de mare valoare, cu un pronunțat specific național și bine argumentată graniță de regiune, exprimă pregnant caracterul, temperamentul, iscusința, finețea și vitalitatea comunității. Viața satului tradițional din peisajul mioritic nu a putut și nu poate fi înțeleasă în conținutul culturii populare fără horă. Tradiționala horă, deosebită de la o zonă la alta ca formă, dramaturgie și petică după jocuri, melodii și costume, după ritm și tempou, după un fel de a striga și chiui. Sunt specifice specificului geografic, diacritice psihologice și sociale ale comunității și rolul prestigiului economic și

ocupaţional al membrilor din comunitate şi importanţa acordată acestora de comunitatea înseşi.

Hora: ipoteze

Hora din nordul mehedinţiului, fie că vorbim de sârbă, hora de mână, hora morţilor sau danţ ori ungurică, reprezintă un spaţiu protector şi integrator al actantului în spaţiul sacrului, comunicativ şi asociativ al actorului social în colectivitate. Derularea manifestării ludice în spaţiul sacralităţii simultan cu dramaturgia bunei dispoziţii în spaţiul profanului arată că cele două lumi sunt în consens şi nu disens, completându-se reciproc.

Acţiunea umană din timpul jocului este exemplară şi normativă, muzica fiind o simplă însoţitoare a actului dramaturgic. Acesta, jocul, are rolul fundamental de restabilire a legăturii permanente între toate nivelele spaţiale şi temporale. Printre altele, jocul are şi funcţie de mediere, el organizează şi ordonează comportamentul uman, asigurând reinstaurarea omului, a actantului şi actanţilor, individual sau colectiv, în realul semnificativ.

Forma solară a horei oferă lumină şi context favorabil; fiecare actant este *face to face* cu ceilalţi actanţi, fiecare actor social poate interacţiona vizual şi social (saluta, comunica) cu un cunoscut, o rudă ori un alt sătean, bucuria revederii fiind asimilată regăsirii în spaţiul tridimensional al relaţiilor sociale. Forma de cerc arată ca prestaţia fiecărui actor social, fiecărui actant, este semnificativă şi egală ca profunzime.

Hora: actanţi, organizare, manifestare...

Modul de punere în scenă al horei este foarte important pentru că el nu vizează numai spectacolul sau spectacularul, spectaculosul, în sine, ci se doreşte fie neutralizarea, fie reactivarea unor forţe a unor acţiuni (moduri şi modalităţi specifice de *a face*) iar acţiunea are drept scop imediat ordonarea gândurilor, a acţiunilor actanţilor. Acest lucru este făcut posibil doar de acea coerenţă internă specifică unei acţiuni sacre. Vorbim, asociindu-ne lui Bourdieu, despre o eficacitate simbolică a jocului. „Procesul care este achiziţie, *memesis*, practic, nu

are nimic dintr-o imitaţie, ce presupune efortul conştient pentru reproducerea unui act, a unui cuvânt sau a unui obiect explicit constituit ca model. [...] Corpul crede în ceea ce joacă. El nu reprezintă ceea ce joacă, el nu memorează trecutul, el acţionează trecutul şi, astfel, anulându-l ca atare, îl retrăieşte."(Bourdieu, 2000:143) Comportamentul ludic nu are nimic gratuit în el, mai mult chiar, prin interpretarea jocului se poate ajunge la descifrarea unui mister şi, astfel, actantul devine contemporan cu el însuşi. Jocul devine, aşadar, o experienţă a sacrului şi a actantului, laolaltă. *Imaginarul ludic* (Suiogan, 2004:1261) este cel care ne demonstrează cel mai bine că avem de a face la nivelurile acestor ritualuri cu o atitudine magică faţă de lume printr-o „lărgire a lumii cosmice, desfiinţare a limitelor ce separă viaţa de moarte, existenţa de preexistenţă, imanenţa de transcedenţă, lumea vizibilă de lumea invizibilă"(Evseev, 1994:21)

Toate comportamentele ritualice, magice și religioase în același timp îi oferă individului uman posibilitatea de a trăi în acea *lume deschisă*, cum o numea Mircea Eliade în studiile sale, o lume a echilibrului total.

În cadrul sărbătorii, între actorul social și ceea ce este dincolo de el, **actantul**, se stabilesc relații care impun un anume comportament. Atât jocul cât și sărbătoarea presupun existența unei structuri de rol, actantul jucând un rol, implicit jucându-se pe sine însuși ca rol. Rolul presupune de cele mai multe ori prezența măștii. Masca permite realizarea unui comunicări directe între actanți și lumea strămoșilor, a telurícului și a cosmologicului, poate și datorită funcției sale dominant mistică și magică. Masca are un evident rol de mediere, ea are puterea de a stabili anumite legături între micro și macrocosmos, fiind un element ce asigură continuitatea la nivel de tip tradițional. „Figurile unei ființe sau a unei stări produce acea ființă sau acea stare”(Durkheim, 1995:326). Apariția măști (costumul popular) va genera în mod inevitabil ieșirea din cotidian și intrarea într-un univers mitic.

Cărăruia varului nestins

Actanţii, înainte de a deveni actanţi, aflaţi în peisajul dramaturgiei cotidiene, în contextul analizat de noi, în spaţiul anchetat de noi, nordul judeţului Mehedinţi, organizează hora.

Intrarea în joc presupune asumarea condiţiei celui care vrea să-şi depăşească condiţia umană pentru că trecerea spre starea supraumană nu se poate realiza decât prin acceptarea unui sistem complex dar coerent de condiţionări cu caracter comportamental şi vestimentar. Astfel, pentru a accede la acest nivel de manifestare, actantul nu alege o **vestimentaţie** cotidiană ci una specială, demnă contextului în care se află. Dacă până la jumătatea secolului al XX-lea, indiferent de cohortele de vârstă, actanţii purtau vestimentaţie produsă în gospodărie, după această dată tinerii, adolescenţii şi adulţii folosesc preponderent articole vestimentare achiziţionate. Doar cei aflaţi la vârsta senectuţii îşi păstrează diacriticile vestimentare identitare ale comunităţii de apartenenţă.

Hora satului este o manifestare amplă.

Ocaziile de_organizare a horei sunt foarte multe. Sunt implicate mai toate sărbătorile tradiţionale (religioase, sociale, agrare, cronologice), exceptându-le pe cele din perioada posturilor, datorită interdicţiilor creştineşti.

Iniţial, tocmirea şi plata muzicanţilor, a lăutarilor, se făcea prin efortul liderilor comunităţii, după jumătatea secolul XX-lea s-au instituţionalizat aceste sărbători iar plata lor se face cu bani din bugetele comunelor. Plata se făcea, în trecut, fie în bani sau prin oferirea de produse agricole: grâu, porumb, etc.

Actanţi nu sunt, în mod obligatoriu, membrii ai comunităţii din satul organizator al horei. Tinerii din satele învecinate legau prietenii, învăţau hore unul de la altul.

Zăvoiul, centrul satului (şcoala, biserica, primăria) sau răscrucea era spaţiul unde membrii comunităţii simţeau că este vatra satului. Acolo era **locul** de organizare al horei. Locul are două coordonate axiologice, „una ţine de coordonatele calitative ale spaţiului, iar cealaltă de finalităţi, de scopurile urmărite." [Ilie, 2003]

De remarcat este că acest loc se află la o răspântie, o cruce... de drumuri, căi de acces. Răspântia reprezintă pentru oamenii culturilor de tip arhaic şi tradiţional, locul unde se puteau aduna laolaltă morţii şi vii, reconstituindu-se astfel acel întreg format din cele două jumătăţi: lumea de aici şi lumea de dincolo. O astfel de sărbătoare, nu se putea desfăşura fără o reconstituire a centrului, singurul capabil să pregătească refacerea stării de echilibru.

Ca şi şezătorile, acest obicei întreţine climatul de viaţă spirituală şi mistică a satului, îi întăreşte climatul de viaţa sănătoasă prin „gura satului" sau „bârfa babelor" şi ascuţişul tăios al **strigăturilor** de mare vitalitate, bogăţie şi varietate. Se sancţiona orice purtare necorespunzătoare cum ar fi refuzul unei actante de a participa la o invitaţie adresată de un actant, poate mai sărac, mai puţin chipeş sau cu un prestigiu social mai scăzut. În timpul horei se strigă strigături cu o largă arie semantică şi o fină ironie vizând anumite neîmplinirii ale unor membri ai comunităţii sau caractere dezirabile...

Hora de Mehedinţi: cultul soarelui şi mitul fertilităţii

În ansamblul stilului românesc al jocului popular, jocurile din ţinutul Mehedinţiului, cu un farmec aparte, cu o spectaculozitate aparte şi o vivacitate rară, ocupă un loc de frunte.

În Ţinutul Nord Mehedinţean hora este un prilej de bucurie şi destindere, o adevărată dezlănţuire de voie bună şi veselie, care ţinea până seara târziu, dar nu noaptea. Hora impune prin forma sa sărbătorească, coloritul viu al costumelor populare purtate, cu precădere de persoanele vârstnice după jumătatea secului XX-lea, dar mai ales prin descătuşarea de energie oferită de joc.

Hora, procedeu magico-mistic de cunoaştere a lumii şi a vieţii este cel mai semnificativ ritm ce ţine de cultul solar, sugerat prin mişcarea circulară sau în spirală a actanţilor, iar prin baterea pământului cu piciorul reprezintă şi o rămăşiţă a unui cult de fertilitate. Astfel, se relevă ocupaţiile primare şi resursele fundamentale de câştig şi subzistenţă ale membrilor comunităţii, specific

societăţilor agrare, dar şi apropierea de credinţa mistică a zeului suprem antecreştin şi dac, Soarele.

Se înţelege, în exergă, caracterul comunitar al specificului activităţilor, colectiv şi nu familial, căci jocul nu se realizează în perechi de doi cu doi, ca în Banat, ci in cerc, semicerc sau spirală, ceea ce relevă o importanţă egală a tuturor jucătorilor, precum în geometria plană toate punctele de pe marginea unui cerc sunt egale ca importanţă faţă de centru.

Un inventar al formelor de horă: hora de mână boiereasca, sârba, danţu'...



Hora de mână, boiereasca cum este ea asumată lingvistic de comunitate, era jocul care deschidea de fiecare dată suita de hore. Prima dată intrau în joc bărbaţii maturi în număr de doi, ei fiind cei ce tocmeau hora. Apoi se prindeau, pe rând, cunoscuţi şi apropiaţi ai acestora,

fără a se ţine cont de legăturile de cosangvinitate, dar numai parte bărbătească şi, de regulă, chemaţi de iniţiatori. Apoi vin tineri încă nechemaţi





Începutul horei boiereşti şi apoi desfăşurarea sa în Nordul Mehedinţiului

Fetele şi nevestele aşteptau pe margine până când bărbatul din faţă sau cel din urmă îşi alegea fata pe care o chema în horă. Aceasta putea fi propria soţie sau consoarta, dar nu în mod exclusiv aceasta. După aceea puteau intra în horă orice persoane de sex feminin, acolo unde dorea, fără să-i despartă pe cei de le extreme. Nu exclusiv, dar ca o manifestare preponderentă,

persoana nouă întră alături de două, trei persoane cunoscute şi *sparge* horă, realizând *răstoaca* de horă.

Hora de mână este hora în care se prinde toată suflarea satului, de la copii de patru anii până la persoanele foarte vârstnice... *de la ăl cu ţâţa-n gură pân' la ăl cu barba sură.* Este o horă lentă, se joacă *de mană*, trei paşi înainte şi unul înapoi, legănat.

După hora de mănă care se întinde cât e zăvoiul de mare urmează jocuri mai alerte, mai *încinse*, cum spun localnicii, sârbă, danţ, ungurică, bordeiaş, sălcuţa, fără a se ţine cont de o anumita ordonare sau longitudine temporală a manifestărilor. Sârbele sunt mai ritmate, mai alerte şi, mai ales, pline de virtuozitate pentru că fiecare om are un fel al său de a juca o sârbă, asemeni personificării rolului social în cadrul dramaturgiei cotidiene. Mişcarea presupune executarea a doi paşi mai mari şi unul *minţit.*

Danţul şi ungurica sunt cu mult mai alerte, se joacă trei paşi înainte, trei paşi înapoi, cu doi paşi *minţiţi,* nu unul ca la sârbă. De regulă, bătrânii *se trag* spre margine, lăsând tinerii *să joaşe,* privind cu drag şi admiraţie

la cei ce joacă, adesea comentând favorabil, trezind sentimente de nostalgie şi evocări ale experienţelor cotidiene colective.

Nu în mod exclusiv, dar de regulă, taraful urmăreşte pe cel ce joacă în faţă, conduce hora, sau *ia hora-nainte*. Acestuia îi este atribuit un prestigiu social aparte, fiind un om respectat în comunitate.

Atât la hora de mână cât şi la sârbe jucau şi fete lângă băieţi, fete lângă fete şi băieţi lângă băieţi, identitatea sexuală având rol principal în faza incipientă a manifestării, apoi ea decăzând ca importanţă în favoarea caracterul unitar al comunităţii, coeziunii sociale.

Toate acestea sunt hore de cerc, de melc, de şarpe sau de Soare...

Pomenirea morţilor şi „hora ge pomană”

„Îa zâşeci «Văgeaprost'!»/ -Văgeaprost'!/ -Să fie lu'... care sa prăpăgit! / -Văgeaprost'! »”

Un adevărat spectacol antic de o frumuseţe aparte, este hora de pomană, hora morţilor. În Ţinutul Mehedinţiului, în perioada dintre Paşte şi Rusalii, dar mai ales în Săptămâna luminată, se comandau hore pentru cei morţi, după care abia se terminase doliul. Hora era plătită de familia celui dispărut.

Persoana care arvunea lăutarii alegea un fecior care să *joaşe'nainte*, cum se spune în partea locului. Pe rând, cei prezenţi, se prindeau într-o horă lentă şi legănată, în forma Soarelui. Ai casei şi rudele celui mort care doreau să între în joc călcau de trei ori peste o *cârpă* pe care apoi o dădeau celui care *ţinea hora*, adică juca în partea opusă celui ce *juca hora'nainte*. Aşezarea oamenilor se face aleator, fără a se ţine cont de prestigiu social, sex sau alte diacritice sociale sau demografice.

În numele celui dispărut se împărţeau flori de câmp, lumânări aprinse, batiste dacă era bărbat sau basmale dacă era femeie, colaci şi *ţeva pă colac*, cum ar fi bucăţi de brânză, mere... Toate acestea se pun fie într-un coş împletit din nuiele, cotăriţă, fie într-un săculeţ destul de mare şi încăpător.







Împărţirea darurilor *ge drum lung* celui mort

Nimic nu poate întrece în frumuseţe şi măreţie un asemenea spectacol. Hora de pomană apare ca o împlinire a omului prin moarte, intrarea lui într-o altă lume, cea a veşniciei. Nu este exclus ca pe vremuri să fi existat şi pe aceste locuri o practică magică a celui mort. Prin trasarea unui cerc în jurul acestuia, se închideau toate căile de

acces ale acestuia în lumea celor vii, poate aşa se explică tradiţia celor vii a horei de pomană, solemnitatea ei neobişnuită şi caracterul protector.

Celor ce le este greu a se desprinde de amintirea celui dispărut, *cu greu* se pot include în această horă, ea, hora, reprezentând atât un moment de pomenire dar şi de despărţire a celor vii de cel mort.

Contextul este unul sărbătoresc, colectiv, într-un spaţiu de petrecere al satului, nu întâmplător, fie în faţa Bisericii, ori al Şcolii sau al centrului satului.

Soarele: observaţii şi notiţe

Majoritatea cercetătorilor culturii ca totalitate au ajuns la concluzia că actorul social face parte din cosmos nu numai fizic, biologic şi îşi regăseşte prima sa expresie, cea mai înaltă, adevărat sacră, în forma şi în funcţia jocului. Acestuia i se adaugă, treptat, semnificaţia unui act sacru.

Soarele, centrul cosmosului pentru lumea egocentristă a tradiţionalului se regăseşte ca semnificant al darurilor oferite în timpul horelor, cu precădere al punţilor dintre *lumi*, cum ar fi lumea viilor şi cea a morţilor.

Cel mai semnificativ par a fi aprinderea focului din cruce de drumuri. Este vorba de o conservare a *buturugii sacre*, de originea traco- dacică, aprinsă pentru a ajuta Zeul Soare să capete puteri noi. În directă relaţie cu acest cult vom pune nu numai forma horelor din Nordul judeţelui Mehedinţi, Mehedinţiul însuşi, Oltenia şi Muntenia, ci şi mitul focului viu care are puteri magice: purifică, luminează... Adunarea membrilor comunităţii în jurul acestui foc intră în aria semantică a funcţiilor mistice ale focului: purificarea, oferirea protecţie totale, căldura, luminarea...

Obiectul ritualic cel mai bine marcat este însă colacul. Apare aici colacul rotund, simbol al Soarelui. Este obiect al sacrificiului ritual, fiind ofrandă rituală în numele unei posibile renaşteri. În general, colacul este pus în

directă relaţie cu cultul morţilor, dar este şi funcţie principală a darului şi a datului de pomană a colacului.

În legătură directă cu simbolismul colacului trebuie să punem însă, în mod obligatoriu gestul ritualic al aprinderii focului din cuptoarele de pământ pentru coacerea Colacului Soarelui sau Colacului Mare sau Colacului de Dumnezeu, al colacilor, al colăceilor şi colindeţilor, care devine un gest magico- simbolic al renovării, al repetării cosmologiei. Se impune punerea în discuţie a relaţiei copt- necopt, care devin identică cu pragurile moarte- viaţă, echilibru- dezechilibru...

Coacerea pâinii se face prin căldura *solară*, analog oului, viaţa fără viaţă, devenind cu viaţă prin purificare, lumină şi căldură... Cuptorul este simbolul fertilităţii şi al devenirii. A mânca din colac este un gest ritualic şi simbolic în acelaşi timp căci avem de a face cu participarea la „paradigma devenirii universale", la starea de echilibru. A mânca din colac reprezintă, pe de o parte, sacrificiu, al ajuta pe actantul principal să treacă peste pragul devenirii sale în lumea cea fără de griji şi nevoi şi, pe de o altă parte, depăşirea unui stadiul primar şi trecerea

la un nivel superior, actantul secund însuşi comunică cu lumea celor morţi, fără pericol şi pericole.

Mărul roşu este perceput ca simbol al Soarelui fiind un aliment nu numai sacru prin misticitatea sa, credinţa precreştină, traco- dacică, ci şi un aliment cu puternică simbolistică creştină, „fruct al cunoaşterii", fiind fructul arborelui vieţii, precum nuca asimilată „oului cosmic".

Nu în ultimul rând, hora reprezintă un spaţiu protector şi integrator al actantului în spaţiul sacrului şi comunicativ şi asociativ al actorului social în colectivitate. Derularea manifestării ludice în spaţiul sacralităţii simultan, concomitent cu dramaturgia bunei dispoziţii în spaţiul profanului arată că cele două lumi sunt în consens şi nu dissens, sunt complementare completându-se reciproc. Forma solară a horei oferă lumină şi context favorabil; fiecare actant este *face to face* cu ceilalţi actanţi, fiecare actor social poate interacţiona vizual şi saluta, comunica, cu un cunoscut, o rudă ori un alt sătean, bucuria revederii fiind asimilată regăsirii în spaţiul tridimensional al relaţiilor sociale.

În fond, toate aceste realităţi demonstrează faptul că pentru o cultură de tip tradiţional, un cuvânt, un gest, un obiect nu pot deveni simbol ca element de sine stătător, precum nici noi nu putem devenii fiinţe sociale ca simple fiinţe biologice, societatea şi colectivitate oferindu-ne identitate şi legitimitate. Ele, obiectele, sunt reprezentări aproximative ale imaginilor pe care Lumea le pune la dispoziţia omului, ele trebuie să se supună unui larg proces de asimilare şi acceptare colectivă. Odată acceptate la nivele grupurilor ele devin centre de radiaţie a semnificantului, pentru un număr infinit de interacţiuni simbolice dar numai într-un context anume.

Deci ţăranul român ştie întotdeauna să îşi apropie forţele supranaturale, să le înduplece şi să le îmbuneze, în sensul nevoilor lui materiale şi spirituale.

Semne şi însemne ale locului: construcţia reprezentărilor sociale ale spaţiului

În viziune atât sociologică cât şi antropologică, teritoriul este văzut, analizat şi explicat sub diverse forme de raportare la spaţiul pe care indivizii şi grupurile sociale îl produc şi îl transformă în cadrul relaţiilor şi interacţiunilor sociale.

Având un rol esenţial în comunicare, spaţiul şi locul, aşa cum este el construit social, devine element de identitate al comunităţii, de cartografiere amănunţită, detaliată, coerentă şi uşor localizabilă pentru oamenii locului. Fiecare loc are atribuită o denumire specifică, unică pentru comunitate, care defineşte o caracteristică utilitară („la cruci, „la varniţă") sau în funcţie de caracteristica geomorfologică a locului („la cracu-al lung", „la vârtej", „pe valea [Topolniţei]", „la gura peşterii").

Însemnul locurilor

Direcţia constituie pentru conştiinţa oamenilor locului, şi nu numai, o condiţie a mişcării în spaţiu. Dacă spaţiul este variat calitativ, implicit şi direcţiile în acest spaţiu sunt valorizate şi reconfigurate în vorbirea populară în funcţie de reprezentările construite de comunitate, de fiecare indidivid în parte. Noţiunea de direcţie, în cazul nostru, implică un sens şi o valoare! În funcţie de doua coordonate, acestea tind de determinantele calitative ale spaţiului, iar cealaltă de finalităţi, de scopurile urmărite.

Deplasarea oamenilor şi lucrurilor nasc în mintea omului aceasta idee de direcţie. Direcţia nu este un construct individual, ci unul comunitar, aflat la intesecţia limbajelor individuale. Studiul ei antrenează o seamă de elemente ce aparţin sistemului de credinţe arhaice asupra naturii, relevând, se pare, un mod aparte de a gândi pe această categorie fundamentală care este spaţiul.

Cărăruia varului nestins

Dreapta şi stânga sunt polii (*poala gealului*) cei mai importanţi şi definitorii în cercetarea noţiunii de directie în general, dar nu unici: cracu lung şi scrut (mici văi între dealuri, unde fie se află situată o uliţă sau un grup de case sau, poate, un drum forestier sau care duce spre un loc de muncă: varniţă sau păşuni). Analizând vocabularul limbii române observăm sensurile polare ale acestei perechi antonimice: deal-crac, stânga-dreapte. Astfel adjectivul drept împreună cu toate derivatele sale şi cu expresiile conţinând această vocabulă sunt conotate pozitiv, în schimb adjectivul stâng este asociat cu o seamă de sensuri negative.

La toate popoarele lumii, deci şi în limba română, stânga şi dreapta poseda diverse valorificări axiologice, sub aspect simbolic, acest binom stând la baza diferenţierii binare ce organizează sistemul gândirii mitologice începând din paleolitic. În primul rând el se asociază cu dihotomia masculin-feminin, cele două principii complementare ce stau la baza vieţii. Împărţirea arhaică a locuinţei reflecta aceasta dualitate: partea dreapta este rezervata bărbaţilor, cea stângă femeilor. Tot în acest

context, asocierea mâinii drepte cu sfera masculinului, iar a celei stângi cu lumea femeilor s-a păstrat până astăzi într-o serie de ceremoniale, obiceiuri şi superstiţii la multe popoare europene.

Valorizări negative sau pozitive ale stângii şi dreptei atestă şi numeroase credinţe şi superstiţii înregistrate în zona cercetata, Nodul judeţului Mehedinţi. Astfel călcatul cu piciorul stâng sau drept e valorificat magic şi augural în diferite momente importante ale activităţii oamenilor:

- Când se pleacă la drum e bine să se păşească cu dreptul.
- Cu dreptul intri în casa omului sau în Casa Domnului

Dincolo de această direcţie dihotomică, dreapta-stânga, poziţiile lumii şi ale lucrurilor sunt fixate de punctele cardinale. Întreaga lume este observata şi apreciata printr-un raport continuu la cele patru puncte cardinale. Nu de puţine ori lucrurile au însuşiri ce aparţin locului ce-l ocupa în spaţiu, deci implicit calitatea lor este în funcţie de punctele cardinale. Nu este indiferent dacă

lucrul este aşezat într-un loc sau altul (casa, Biserica, oborul animalelor, grajdul, grădina de zarzavaturi), într-un fel sau altul; el capătă însuşiri deosebite prin legătura cu spaţiul:

- Sud- în sus, Nord- în jos, Est- răsărit, Vest- apus
- După cum merge apa satului se spun: "în sus" sau "în jos".
- Răsărit, Sfinţit, Miazăzi, Miazănoapte.
- "La geal", şi/sau "La vale".

Dar punctele cardinale şi spaţiul sunt legate de mersul soarelui, apar astfel între cele patru puncte cardinale o seama de alte puncte ce fixeaza şi exprima timpul. Momentele zilei, ce fixează timpul în raport cu spaţiul, pentru comunităţile din plaiul Cloşanilori sunt următoarele:

- Zorile, Răsăritul soarelui
- prânzul, amiază,
- vecernie, asfinţitul (sara), se întunecă de noapte.

Exista şi expresii ce ilustrează importanţa cadrului spaţial local în exprimarea timpului:

- Dimineaţa: când se crapă de ziuă, cu noaptea-n cap, cătră zi, zori de zi, se luminează de ziuă,
- pe la orele 10-11 se spune ca "soarele e la o ruda de deal", iar după amiaza ca "umbra e la coastă"

Valorificarea pozitivă a dimineţii se înscrie în matca unei gândiri mitico-simbolice ancestrale, fiind de aceeaşi esenţă cu accentul pozitiv al răsăritului. În simbolistica punctelor cardinale răsăritul este locul luminii biruitoare ce se naşte din întunericul nopţii, este locul speranţei. Încă din paleolitic până astăzi, în practicile funerare, morţii erau îngropaţi cu fata spre răsărit în aşteptarea celei de-a doua naşteri. Răsăritul asociat primăverii, reînnoirii spirituale şi fizice, energiilor benefice, este si direcţia preferată şi mult cultivata în sate. Raiul se spune ca ar fi la *răsărit*, iar la miazăzi ar fi un teren unde sufletele sunt îngăduite să se hoginească până la a doua venire.

Cărăruia varului nestins

Fiind în opoziţie cu răsăritul, apusul se transforma în direcţia aducătoare de rău. Pentru oamenii locului este de netăgăduit ca o casă să aibă uşa spre apus, un locaş sau orice altă construcţie omenească.

Varniţa e face cu uşa spre apus căci altfel e semne rău de scăpare a necuratului ascuns în piatră. Aceasta ultimă idee poate fi doar bănuită de oamenii locului, ei exprimându-se concret în aceasta privinţă dar fără a oferi un argument, o explicaţie chiar şi legendară.

Şi lucrurile dobândesc o calitate anume în funcţie de orientarea lor faţă de punctele cardinale, existând o condiţionare spaţiala a acestora în funcţie de calităţile spaţiului. O deosebita importanta o are aici, aşa cum am surprind anterior, orientarea casei, spaţiu de locuit concret, faţă de spaţiul universal valorizat: Casa e bine sa fie pusă spre răsărit sau miazăzi. Orientarea lucrurilor în interiorul casei, mai ales a celor de cult religios este, şi ea determinată de orientarea spaţiala după calitatea punctelor cardinale: Casa este bine să fie spre răsărit cu faţa pentru că şi biserica are altarul spre răsărit. Celelalte le pui cum

pică mai bine. Icoana trebuie aşezată spre răsărit, pentru că de acolo vine lumina soarelui.

Aşa cum îşi reprezintă lumea concretă în axa orizontală, gândirea populară a oamenilor locului are reprezentări proprii şi pentru axa verticală. Pe axa sus-jos există o ierarhie a lucrurilor, o împărţire antagonică, din nou, a *lumii* în zone particulare, cu totul specifice. După concepţia oamenilor locului lumea, gândită şi pe verticală, spaţializează ideea de bine şi rău: iadul este jos, în pământ, raiul este sus, in ceruri! Sus înseamnă ceea ce este deasupra pământului, în sens natural fiind cerul. Dar departe de a fi o reprezentare articulată coerent, cerul, este el însuşi o lume aparte identificată unanim cu raiul. Prin simetrie, jos reprezintă adâncul pământului, identificat cu iadul.

Tot pe axa verticală, un alt spaţiu cu însuşiri proprii ce formează şi el o lume aparte este celalalt tărâm. Acest spaţiu nu aparţine lumii noastre şi totuşi aparţine existenţei conceputa de gândirea populară. Este tot un fel de lume, cu dimensiuni şi spirit propriu, dar în alt loc şi în alt timp; un univers paralel construit simbolic prin

imaginarul colectiv al localnicilor, mergându-se până la reprezentări complexe dar coerente.

Dacă pe verticala este identificat cu uşurinţă punctul cel mai de sus cu înaltul cerului şi punctul cel mai de jos cu afundul pământului, nu acelaşi lucru se poate spune şi în plan orizontal, unde marginile lumii par mai greu de stabilit.

Preajma locului

În această lume mare se afla satul, în care oamenii, mai precis familiile şi gospodăriile nu sunt categorisite numai administrativ, ci şi organic, după preajma şi vecinătăţi. Preajma este o noţiune mai largă decât vecinătatea, ce exprima în general tot ceea ce este situat in imediata apropiere.

Cuvântul preajma are atât un sens spaţial: "în preajma casei", "în preajma satului", cât şi un sens temporal: "în preajma nunţii", "în prejma lu' Sânt'Ilie". Traiul în comun, relaţiile sociale desfăşurate în vecinătăţi elimină teama de necunoscut a omului, deoarece nimic

ascuns nu se poate produce în raporturile ce se stabilesc. Vecinătatea este văzuta ca o prelungire a spaţiului familial[10].

Sintetizând, noţiunea de vecinătate este mai uzitată şi mai plină de sensuri, termenul fixând o seama de date care au un caracter nu numai material, ci şi spiritual sau de istorie socială.

Spaţiul în vorbirea orală: hotarul, troiţa, pârleazul, vârtejul

Repertoriul lingvistic al localnicilor înregistrează o serie de noţiuni ce descriu şi localizează în mod coerent, în plan orizontal, spaţiile desfăşurării vieţii cotidiene: hotar, troiţă, pârleaz, vârtej...

Hotarul are un dublu sens, pe de o parte limitează proprietatea, pe de altă parte reprezintă un loc de întâlnire pentru oameni. Astfel, hotarul, aşa cum este el construit

---

[10] Despre vecinătate şi rolul său social şi umanitar, într-un subcapitol aparte al prezentului volum.

social şi simbolic, se corelează cu vecinătatea: limitează şi generează, deopotrivă, sentimentul de proprietate, responsabilitate şi ordine socială atât în interiorul comunităţii, având ca sens limitarea proprietăţii individuale, „*La hotarul lu' Prejneanu*", dar şi între comunităţi când vorbim de hotarul satului. Fixarea hotarului se face cu mare grijă, are un sens preponderent organic şi mai puţin mecanic, intervenţia autorităţilor pentru realizarea hotarului ţine cont de cartografia construită social/comunitar de sfatul bătrânilor satului. Hotarul nu doar desparte ci şi aduce laolaltă, el constituind loc de întâlnire al oamenilor, cu precădere grupurile mici: două trei familii „Ne vegem la hotaru' ge la Strâmbu' ca să mergem la adunatu' fânului în vârtej".

Dacă hotarul are rol de limitare, pârleazul nu este nimic altceva decât *poarta* de trecere de pe o proprietate pe alte. Construcţie aparte, rar întâlnită în alte teritorii româneşti, pârleazul este construit dintr-o scândură aşezată sub formă de pod, susţinută de doi stâlpi suport, unul plasat pe o proprietate, celălalt aşezat pe cealaltă, având înălţimea medie la mijlocul înălţimii gardului

(limitei de hotar), astfel facilitând trecerea oamenilor dar nu şi a animalelor. Lângă pârleaz oamenii se aşează să mănânce, să prânzească, să bea o cană cu apă rece şi să discute. În textele folclorice, pârleazul este locul de întâlnire al iubirilor tăinuite, încă neîmpărtăşite comunităţii şi familiilor.

Troiţa reprezintă un loc aparte în viaţa comunităţii. Gabriela Rusu Păsărin[11] spune, în lucrarea sa de doctorat, că troiţa înseşi nu prezintă decât un loc al sacrului şi profanului deopotrivă căci aici se adună oamenii la ceas de sărbătoare, la vremuri de răstrişte şi la alte nevoi. Troiţa se aşează la *cruce de drumuri* pentru a apăra comunitatea locală de dezechilibru, căci, în mentalitatea ţăranului român din Nord de Mehedinţi, lumea de aici şi cea de dincolo se întrepătrunde *la crucea drumurilor*. Este deosebit de emoţionant cum oamenii au găsit loc de dialog, în numele recunoştinţei şi respectului, pentru cele două lumi ale universului, astfel încât acestea trăiesc în comunitate deplină. Troiţa se poate aşeza şi

[11] Etnograf, realizator emisiuni radio

lângă o fântână căci apa din adâncuri poate fi tulburată de necurat dar troiţa, prin prezenţa sa, curăţă apa, o limpezeşte. Deşi este sfinţită în ritual creştin-ortodox, troiţă nu este un simbol eminamente religios, dar încărcătura este deosebită căci, cel mai adesea, troiţa reprezintă, prin forma sa şi mesajul transmis, sacrificiul suprem: „Răstignirea Domnului Iisus Hristos pe cruce" sau „Naşterea Domnului Iisus Hristos". Cele două scene aduc în prim plan motivul naşterii şi al renaşterii, venind în antiteză sau în completare cu ideea păgân-dacică că moartea este cea care aduce libertate.

Vârtejul, plaiul situat în *vârf ge munce*, este *locul tăinuit*. Acolo-i locul unde *vântul bate când nu bate*. Această denumire este atribuită unui spaţiu interzis copiilor pentru joacă, un loc depărtat de vatra satului. Foarte interesant, această interdicţie are şi un rol practic: aici iarba este de cea mai bună calitate iar localnicii merg la *cosât pe vârteju-al mare* pentru a aduna fânul şi a face clăile. Sunt comunităţi unde vârtejul nu mai are nici o semnificaţie sau semnificant aparte, el fiind o denumire dată unui spaţiu lipsit de legendă.

Ca un stereotip, vârtejul este despădurit şi acolo se află un singur copac (fag, stejar, frasin sau brad/molid) ce înfruntă, primul, vicisitudinile naturii el dând de veste sătenilor cum va *vremui vremea.* Peste an, vârtejul este un loc pustiu. acolo au loc disputele între sătenii certaţi, aici au loc judecăţile între bărbaţi, departe de inocenţa satului. Trebuie subliniat că la vârtej au loc disputele lumeşti, însă actele de magie neagră, vrăjitorie, descântece, etc, se fac jos, fie în *barâcă* (vadul unei ape curgătoare), fie pe *Valea Mare (a Topolnâţii).* În fapt, barâca şi Valea Mare sunt locurile unde au loc, sub ascunzişul pădurii *care ce vede nu spune şi ce aude-i mută* au loc osândirile, tâlhăriile sau vrăjitoriile, unde au loc fărădelegile şi unde se fac nefăcute: acolo au loc crime, acolo au loc orori şi atrocităţi deosebite.

Centrul satului şi crucea de drumuri

Fiecare sat îşi are centrul său... unul sau mai multe. Unul este centrul administrativ de comună unde oamenii vin la primar să îşi rezolve treburile, un altul este la cârciuma satului unde oameni *mai stau la un pahar de vorbă*, un altul este la Căminul Cultural şi Şcoala satului. În funcţie de infrastructura edilitară a satului aceste centre pot fi identificate într-o singură locaţie sau în locaţii diferite. În pofida faptului că ele sunt reglementate administrativ-oficial, oamenii nu le identifică în limbajul cotidian decât în context instituţional: mă duc la Primărie.

Crucea de drumuri are o însemnătate aparte, o încărcătură deosebită. Ea semnifică puntea de legătură dintre lumea acesta şi cea de dincolo şi aici au loc cele mai importante evenimente din viaţa culturală a comunităţii: hora satului la ceas de sărbătoare se face în cruce de drumuri pentru a favoriza accesul/participarea tuturor localnicilor. Aici de face focul de primăvară, aici au loc horele de pomană şi tot aici se adună oamenii la nevoie şi durere. Crucea de drumuri are şi o semnificaţie creştin-

ortodoxă; nu există comunitate care să nu aibă o cruce de drumuri unde să se pună o troiţă.

***

Locul, am spune, este o construcţie socială ce dă sens şi identitate unui areal geografic. Astfel, valoarea deosebită a arealul geografic este dată nu numai de carstic ci de om căci, aşa cum se spune în tradiţia populară a locului, şi nu numai, omul sfinţeşte locul.

Elemente de morfologie socială în folclorul nord mehedinţean: sensuri sociale şi semnificaţii simbolice[12]

Prin această lucrare ne propunem să identificăm câteva elemente caracteristice ale spaţiului social şi vieţii cotidiene ale locuitorilor din Nordul judeţului Mehedinţi, prin intermediul unei tehnici construite similar arhivei folclorice realizată de folcloristul Gh. N. D. Bistriţa. Astfel, prin acest demers, dorim a releva acele aspecte ale vieţii de zi cu zi a celor ce şi-au spus prin doină dorul şi prin sârbă bucuriile, aceia care locuiesc în zona de „*munce*", mai exact în teritoriul delimitat de localităţile Baia de Arama, Cernavărf, Izverna, Godeanu.

---

12 Articol publicat în *Volumul Colocviului Internaţional de Ştiinţe Socio-Umane „Acum 2007"* (organizat de Universitatea „Transilvania" din Braşov, Facultatea de Sociologie şi Psihologie), Braşov: Editura Universitatea „Transilvania", pp. 373- 383.

În viziune atât sociologică cât şi antropologică, teritoriul este văzut, analizat şi explicat sub diverse forme de raportare la spaţiul pe care indivizii şi grupurile sociale îl produc şi îl transformă în cadrul relaţiilor şi intercaţiunilor sociale. Aceste ştiinţe au arătat că toate colectivităţile umane organizează şi modelează spaţiul în care ele trăiesc, reportându-se la practicile materiale şi simbolice.

Locul identitar, căci la acesta facem referire, vizează acel spaţiu social concret comun actorilor sociali, prin care aceştia sunt recunoscuţi ca atare de cei din exteriorul locului şi, în altă ordine de idei, ei au sentimentul apartenenţei la acel loc fiind recunoscuţi social, de către ceilalţi, ca aparţinând acelui loc. Prin aceasta, identitatea socială este cea care ne conferă confortul apartenenţei (la comunitate) şi, totodată, trasează şi limitele dintre „noi" şi „ceilalţi", sau dintre „ai noştri" şi „străini".

Demersul pe care îl propunem în lucrarea de faţă se bazează pe explorarea unei arhive realizată de folcloristul Gheorghe N. Dumitrescu Bistriţa în perioada

1919-1940. Folcloristul de pe malul Dunării a editat o „revistă muzicală populară" (Gh. N. D. Bistriţa, 1919:2), numită „Izvoraşul". Obiectivul declarat al iniţiatorilor acesteia este că „această revistă stă la îndemâna elevului, studentului, învăţătorului, preotului, institutorului şi maestrului de muzică cu cântece şi coruri populare uşurându-le sarcina în diferite ocazii ca: sărbători naţionale, serbări şcolare, excursii, şezători, serate e.t.c., având aici un mic depozit din care să culeagă." (Gh. N. D. Bistriţa, 1919:2).

Pentru realizarea lucrării de faţă şi încadrarea ei într-un demers, nu statistic, propriu-zis, de investigare a spaţiului social vizat, am selectat câteva texte de cântece populare publicate în paginile revistei „Izvoraşul" dar şi în alte apariţii editoriale semnate de acest folclorist: „Cântece populare", „Opaiţul satelor- foaie lunară pentru zidire sufletească şi luminare a minţii...", „Doine, cântece şi strigături din Oltenia", „Cântece populare din Mehedinţi", texte muzicale care prezintă şi descriu elemente de morfologie socială specifice terenului cercetat şi recunoscute„ printr-un demers de preanchetă

realizată în spaţiul identitar vizat, de către membrii comunităţii la care textele fac referire.

Precizăm că în demersul nostru nu am luat în calcul elemente de teorie muzicală, concentrându-ne exclusiv asupra încărcăturii semantice a cuvintelor folosite în textul folcloric cântat sau strigat, aşa cum este el regăsit în lucrările de atunci, căci „limbajul constituie purtătorul privilegiat al semnificaţiei, consecinţă a capacităţii sale de a simboliza"(Vasiluţă, 2000:5).

Abordarea calitativ-fenomenologică a realităţii sociale descrise în această lucrarea, la acest nivel al anchetei noastre, a presupus realizarea unor axe tematice prin care avem acces la obiectele şi relaţii specifice contextului social de atunci.

Parcurgerea tuturor textelor muzicale şi manifestări teatrale ne-au permis, în cadrul analizei de conţinut, la acest nivel, izolarea unor axe tematice/temelor discursive/categori de conţinut specifice (Lieblich & aII 2006:176) în jurul cărora se articulează variabilele repertorului folcloric. Evidenţiem, în continuare, teme şi structuri specifice, ce fac referire la

morfologia spaţiului social cercetat, din partea de nord a Mehedinţiului, aşa cum sunt acestea regăsite în repertoriul folcloric. În acest context, precizăm că numeroasele fragmente citate din texte sunt invocate ca dovadă empirică a unui anumit mod de a cunoaşte realităţile sociale, ea, dovadă empirică „neconstând- cum s-a subliniat în repetate rânduri în cercetările calitative de acest tip- în tablouri statistice ci în fragmente" (Mucchielli 2002:391) din textele supuse analizei.

Relaţia om- natură în folclorul nord mehedinţean:

Cadrul natural reprezintă nu numai un spaţiu geografic ci şi o scenă a socialului în care actorul social îşi duce viaţa sa cotidiană. În această axă tematică, cu ajutorul textului folcloric, cântat, strigat sau scenografiat, actorii sociali îşi reprezintă şi îşi construiesc spaţiul social şi identitar. Pădurea de liliac, Ponoarele, Cerna, „muncele fălos", "crenguţă vrege de brad", Cerna, ciobanii, Godeanu, Plostinioare, mioarele, "poteceau de pe culme",

conacul, tăul... reprezintă nu numai spaţii sociale clar delimitabile geografic ci şi elemente de identitate culturală a regiunii, devenind simboluri ale locului cu o încărcătură emoţionantă specială.

„Unge-o fi vârfu mai-nalt
Acolo mă duc şi zac
Să-mi răcoresc inima
Că fu prea lungă iarna
Dorurile mele toace
Nană de munce-s legate
Dorurile mele toace
Nană de munce-s legate
Să-mi răcoresc inima
Că fu prea lungă iarna
Dorurile mele toace
Nană de munce-s legate
Dorurile mele toace
Nană de munce-s legate"

Cărăruia varului nestins

„Munce, munce frăţioare,
Apleacă-ţi fruncea spre soare.
Ş'apoi bâr oiţă hai,
Sus la munce că-i de trai"

„Ce mi-o fost mai drag pe lume,
Ce mi-o fost mai drag pe lume
Poteceau dinspre culme,
P'unde trece multă lume,
Pardosâtă cu alune..."

„Ş'apucai pe vale-adâncă
Unge numa' cucu cântă
Ş'apucai pe vale-adâncă
Unge numa' cucu cântă

„Ce mi-e drag pe lumea asta:
Calu, puşca şi nevasta.
Ce mi-e drag pe lumea asta:
Calu, puşca şi nevasta.
Calu mă călătoreşce

Nevasta mă primeneşce
Nevasta mă primenesce
Puşca de hoţi mă păzăşce
Calu mă călătoreşce
Puşca de hoţi mă păzăşce
Puşca de hoţi mă păzăşce
Nevasta mă primenesce"

„Soare, Soare, frace Soare
Lungeşte zâua mai mare
Toată salba numai floare
Di la cap pan la picioare
Di la cap pan la picioare
Faţa-i albă cum e crinu
Buzele ca trandafiru
Buzele ca trandafiru
Floricică din grăgină
Rupe-te din rădăcină
Să te dau lu nana-n mână
Să te ducă la fântână,
Să te săgească-n grădină

Cărăruia varului nestins

Când o trăşe lângă tine
Să să gângească la mine
Să-i tracă doru ge mine

Că ge'ajunsă-i pe câmp
Cu flori albe mă-nvelii
Frace Soare nu grăbi
Stai pe cer, nu asfinţi
Stai pe cer nu asfinţi
Nu mai plânjeţi ochilor
Totu-i-n lume trecător
Totu-i-n doru amăjitor"

Iubirea, cererea şi relaţiile de căsătorie, afectivitate umană

Relaţiile calde, specifice zonei rurale, confirmă încă odată, dacă mai era nevoie, că distanţa geografică este invers proporţional cu cea socială. În acest context, controlul social nu se realizează în mod brutal, ci este gestionat prin diverse *forme* ale dragostei, surprinzând faptul că religiosul „iubeşte-ţi aproapele" nu este confiscat de social, ci se regăseşte şi în social.

Primele vârste ale socializării, copilărie, sunt regăsite în textul folcloric ca promovând cooperarea, toleranţa, spiritul comunitar şi valorile sociale ale tradiţionalului.

Textele folclorice de mai jos arată un drum al maturizării, un drum spre al vieţii de adult şi de familie, plecând de la experienţe individual spre nuanţe colective, startul fiind dat de atmosfera copilăriei:

„Când eram o copiliţă
Duceam boii-n poieniţă
Cu fete şi cu flăcăi
Ne jucam pe lângă clăi
Un băiat frumos din vale
Mi-a pus la ureche-o floare
Dar nimic n-am prişeput,
Eram mică, n-am şciut.
[...]Mă duceam vara la oi
Sora mea şi verii mei
Vuiau luncile de noi
Când ne jucam prin zăvoi

Cererea în căsătorie este regăsită şi în textele folclorice cântate. Ceruta este identificată social pe baza diacriticilor vestimentare: „fată mare fără cârpă". Textele folclorice identificate de noi atestă o oarecare stigmatizarea socială a fetei căreia i-a venit vremea de măritiş, dar nu şi-a găsit sorocul, sortitul inimii:

„Mă uitai pesce portiţă
Văzui mândra-n opincuţă.
Mă uitai pesce portiţă
Văzui mândra-n opincuţă.
Ieşâi şi eu cu blândeţe
Să văd, mândra-mi dă bineţe
Să intr-un vorbă cu ea
Lângă poarte lu' muica.
- «Bună ţâua!» mândră mică
Stăi cu mama oţîrică.
«Bună ţâua!» mândră mică
Stăi cu mama oţîrică
Nu te-ntreb decât de toate
Că ai gânduri încurcate
Umbli la deal şi la vale
Mânată de la spinare
Parcă cineva ce-deamnă
Să laşi tată, să laşi mamă.
Să laşi tot ce-ţi este drag
Să stai la nima pe prag.
Numa' cine ce iubeşce

Cărăruia varului nestins

Îţi trage puiuţ nӑgejge
Fă cum crezi şi cum e bine
Să nu plângi mâine, poimâine
Numa' cine ce iubeşce
Îţi trage puiuţ nӑgejge
Fă cum crezi şi cum e bine
Să nu plângi mâine, poimâine"

Cererea în căsătorie reprezintă un ritual aparte prin care bărbatul îşi manifestă dorinţa de întemeiere a familie printr-un repertoriu folcloric: cântec, texte recitat şi joc teatral specific.

„La fântăna dupe piatră
Judec-un june-o fată:
-Mărită-te fată mare
Că eşti bobocel de floare
Nu mai sta nemăritată
Ca mărgeau deşirată.
-Neică nu m-oi mărita
Până nu te-ai însura

Să vegem pe cine-ai lua
Cu mine ge-o sămăna.
De-o fi ocheşa ca mine
S-aveţi parce tot de bine
Ge o sămăna ca mine
S'aveţi parce tot de bine
Ge-i ca mine ocheşa
Tu să faci casă cu ea
Ge-i ca mine ocheşa
Tu să faci casă cu ea
Da ge-o fi vre-o bălăioară
În sara nunţâ să moară
Da ge-o fi vre-o bălăioară
În sara nunţâ să moară
Să ce-nsori de nouă ori
Şi să ai nou feşiori
Să ce-nsori de nouă ori
Şi să ai nou feşiori
Şi la urmă o feciţă
Să te poarce pe uliţă
Şi la urmă o feciţă

Cărăruia varului nestins

Să ce poarce pe uliţă
Gi la poartă la portiţă
Gi la uşă la uşâţă
Să vi şî la pragu' meu
Că ce-oi jugeca şi eu
Gi la poartă la portiţă
Gi la uşă la uşiţă
Să vi şi la pragu' meu
Că ce-oi jugeca şi eu"

„-Frunzuliţă meri domneşti
Fetiţă gin Godineşti
Ce tot stai şi ce gângeşti
Şi nu ce căsătoreşti?
-Ba eu m-aş căsătorii
Da' nu şciu ce-oi nimări
Ba eu m-aş căsătorii
Da' nu şciu ce-oi nimărî
C-oi nimeri un beţâu
Torc cu furca să mi-l ţâu,
Torc cu furca, cos cu acu'

Şi el bea, lovilar dracu
Vine gimineaţa-casă
Ce foc şi inimă arsă.
Vine gimineaţa-casă
Ce foc şi inimă arsă.
-Frumosu' ţâne alta
Urâtu' scurtă-ţi viaţa
-Da dacă mă gângesc bine
Tot frumosu'i pentru mine,
Se duce pe la vecine
Da' gimineaţa-i la mine
Şi tot nevestica-mi spune.
Se duce pe la vecine
Da' gimineaţa-i la mine
Şi tot nevestica-mi spune.

Alegerea partenerului de viaţă reprezintă nu numai un gest social şi de responsabilitate morală în faţa întregii comunităţi cu şi o relaţie afectivă între cei doi. Tinereţea şi lipsa de experienţă de viaţă, nehotărârea, duc adesea la alegerea unui partener alături de care celălalt nu

are sentimentul împlinirii afective, astfel că apare contextul formelor alternative de satisfacere a nevoilor afective şi nu numai, prin trădarea vieţii de cuplu:

„Neicuţă vorbă frumoasă
M-ai făcut să plec ge-acasă
Să las mumă, să las tată
Ca să ce mai văd odată
Măi neicuţă duşman esci
Pe mine nu mă voieşti
Este un an jumătace
Mă minţi cu minciunile toace
Şi cu ochi ai verzâori
Era neică să m-omori
Cu ei ne zâmbeşci la toate
Pe mine mă duşi la moarce
Măi neicuţă duşman esci
Pe mine nu mă voieşti
Este un an jumătace
Mă minţi cu minciunile toace
Doamne ce dor greu mai duc

Numa noapcea când mă culc
Şi văd ascernut un bou
Îmi vine să mă omor
Măi neicuţă duşman esci
Pe mine nu mă voieşti
Este un an jumătace
Mă minţi cu minciunile toace

„Crenguţă de ruguleţ
Toată lumea ş'o ales
Floare mândră la fereasctră
Bărbat mândru şî de casă
Eu am fost la ochi legat
N-am ştiu pe cine-am luat
Frunză de măr pădureţ
Omul leneş şi măreţ
Crenguţă de ruguleţ
Toată lumea ş'a ales
Omu care-i mai frumos
Numa eu că mi-am ales
Firuţ galbem de săcară

Cărăruia varului nestins

Şi urâtu dintr-o ţară
Firuţ galbem de săcară
Şi urâtu dintr-o ţară
Rândunele, rândunele
Spuneţi voi măicuţii mele
Pâine să nu mai frământe
După min' să nu se cânte
Hainuţele din cutie
Să le pună-ntr-o coşie
Să le-narce-n şapce cară
Să l-arunce la hotară
Să le-narce-n şapce cară
Să l-arunce la hotară
Să le ardă foc şi pară
Să le ardă foc şi pară
Să curgă fumurile
Pe toate drumurile
Să-nveţe maicuţele
Cum au năroc fetele"

Infidelitatea în căsnicie este reprezentată ca un fapt acceptat social, dar supus oprobiului public. Deşi acceptat ca un act normal, acest fapt este ascuns, pe cât se poate, vederii publice, de către cei doi actori participanţi. Semnificaţia „cârpii albe", puse de fată bine, arată o oarecare încercare de redobândire a libertăţii faţă de cel cu care şi-a pus „legătura" în faţa bisericii şi a comunităţii locale:

„Foaie verge ca aluna,
Sara când răsare luna
Sara când răsare luna
Trăcui gealu, trăcui culmea
Dorule tu eşci nebun
Mă măi desculţă pe drum
Gesculţă fără basma
Mă mir unge m-oi duşea
Că rea e mai dragostea
Te suşeşte cum vrea ea
Că rea e mai dragostea
Te suşeşte cum vrea ea

Cărăruia varului nestins

Te scoală noapcea din somn
Te face din om neom
Mergi noapcea pe fulgerat
Pentr-un pic de sărutat
Noapcea pe fulgerătură
Pentr-un piculeţ de gură
Noapcea pe fulgerătură
Pentr-un piculeţ de gură
Fire-a nabii dragoscea
Te suşeşce cum vrea ea
Fire-a nabii dragoscea
Te suşeşce cum vrea ea
Şi iar verge ca aluna
Seara scârţâie fântâna
Seara scârţâie fântâna
Neca-mi faşe sămn cu mâna
Cu mâna, cu ochiu-al drept
C'ăla mă faşe ş'acept
Cu mâna cu pălăria
Să mă duc că-i coapată via
Cu mâna, cu ochiu-al drept

C'ăla mă faşe ş'acept
Cu mâna cu pălăria
Să mă duc că-i coapată via

„Mândruţa care iubeşce
Să cunoasşce cum priveşce
Că priveşce pe sub jană
Să nu baje lumea samă
Trecu mândra pi colea
Şi m'atinsă cu fusta
Cu fusta, cu mâneca
La mine nu să uita
Să faşe că nu mă vege
Dar din ochi nu m-ar mai pierge
Fire-a naiba mândra mea
Cu câmaşa ge pe ea
Mă duc diseară la ia
Ostănit, cum oi putea
Mă duc diseară la ia
Ostănit, cum oi putea"

Cărăruia varului nestins

„M-întreabă nana pe luncă
- Gi şe-i rămas mândră mică
Ori ce-a pus muica la muncă
Orice ce-a ars soarele-n luncă
- Nu m-a pus muica la muncă
M-a prin iubitu' ge mică
Că neica fără pârleaz
Dragosce fără năcaz
Nu e fier fără rujină
Nici dragoste fără vină
Eu-nvăţa-i de micicea
Cum să poartă dragostea
Zăşe neicuţa aşa
- Tare-mi plaşe de una
Cum pune legătura
Şi cum suie poiana
Pune legătura bine
Şi să iubeşce cu mine
Asta-i mândruliţa mea
Negruţă şi ocheşa"

„Ce c'aţi mândră la colnic
C-o vacă ş'un viţel mic
Ş'un pustâu de ibovnic
Doamne, inimia mi-ai fript"

„Uită-ce mândră pe vale
Cum fluieră nana-n vale
Tot ge foc şi supărare
Şi de dorul dumitale
Cu biciu omoară calu
Că suie la tine dealu
De trei zile se frământă
Şi poteca tot o urcă
Parcă-i murgu vinovat
Că voi doi de v-aţi certat
Neghează murgu-n svâleaz
Că e la nana năcaz
Că el vă purta pe voi
Pe dealuri şi prin zăvoi
El ştia poteşile
Cuibu cu dragostile

Cărăruia varului nestins

Când venea la poarta ta
Cu picioru deschidea
În genunchi el să punea
Pe tine de te suia
Şi ca vântu' te purta
Pe tine şi pe neica
Pământu' se-nviora
Că vă ştia dragostea
Şi pădurea trămura
Că vă şcia dragostea

Portretul mamei în folclorul nord mehedințean:

Plecarea copiilor din sânul familiei, pentru a munci în scopul obținerii unor venituri de subzistență, este o temă predilectă ce gestionează relația mamă-fiu. În folclorul vremii de atunci, dar și de acum, este regăsită tema copilului argat. Plecarea în „strinătate" nu trebuie interpretată exclusiv administrativ, tema plecării în „strinătate" face referire la sentimentul de apartenență al mamei la plaiurile natale fiului ei, „strinătatea" este spațiul unde tânărul nu își regăsește cunoscuții, rudele, părinții. Tot în acest context integrăm și strigătul de chemare al mamei către copii ei (unele texte fac referire chiar și la cadrul natural, chemarea pământului)

„Mâicuță-ai crescut copii
Sufletul să ți-l alini
Ai crescut maică băiat
Să ai sufletu-mpăca
Am plecat maică ge-acasă

Cărăruia varului nestins

Tu ai inimioara arsă
Că nu şti ce-o fi cu mine
De mi-e rău sa de mie bine"

„Pe maica mi-o port în gând, dor, doruţule
Vin pe la ea când şi când, dor, doruţule
Vin la ea de sărbători, dor, doruţule
Că nu are ajutor, dor, doruţule
Vin la ea de sărbători, dor, doruţule
Că nu are alţi feciori, dor, doruţule
La măicuţa mea când vin, dor, doruţule
Mă sâmt parcă's tot copil, dor, doruţule
Ea să uită ca la Soare, dor, doruţule
Şi mă-ntreabă ce mă doare, dor, doruţule
Ea să uită ca la Soare, dor, doruţule
Şi mă-ntreabă ce mă doare, dor, doruţule
Cu mere şi nuci mă-mbie, dor, doruţule
Tot ca în copilărie, dor, doruţule
Mă sărută, mă mângâie, dor, doruţule
Ce să îmi gea nu mai şcie, dor, doruţule
Mă sărută, mă mângâie, dor, doruţule

Ce să îmi gea nu mai şcie, dor, doruţule
În casă miros ca-n rai, dor, doruţule
De colaci şi de mălai, dor, doruţule
În hodaia ge la drum, dor, doruţule
Arge lampa fără fum, dor, doruţule
Candela de la icoane, dor, doruţule
Ţâne-o aşa pe mama doamne, dor, doruţule
Candela de la icoane, dor, doruţule
Ţâne-o aşa pe mama doamne, dor, doruţule"

Creaţia populară surprinde realitatea socială şi sub formă de dialog, mobilitatea socială fiind, în acest context, reprezentat prin dialog viu şi emoţionant, surprinzând şi tema sărăciei, în cazul de faţă:

„-Măi copile mumă
De şe ai plecat
Şi ce-ai înstrinat
Că ce-am legănat?
Măi copile mumă
De şe ai plecat

Cărăruia varului nestins

Şi ce-ai înstrinat
Că ce-am legănat?
- Sărăcia mumă
Tot ea m-o mânatâ
C-am crescut sărac,
N-am crescut bogat.
N-aveam mumă casă,
Nu nimic pe masă
Nu-i făuină-n sac
Ge-aia am plecat!
- Mă copile mumă,
Mai scriem vre-o carce
Mai von-o p'acasă
Că doru m'apasă!
Măi copile mumă,
Mai scriem vre-o carce
Mai von-o p'acasă
Că doru m'apasă.
- Vin muichiţa mea
Nu ce supăra
Să ne facem casă,

Să fim toţi la masă.
Ştiu, muichiţă-i greu
Fără soţu tău
Că taica'murit
Singur a munşit
-Măi copile mumă
Eu poce-o să mor
Vin-o să ce vadă
Muma prin obor
Măi copile mumă
Eu poce-o să mor
Vin-o să ce vadă
Muma prin obor
- Vin muichiţă, vin
Doru să-ţi alin
Nu mai stau la strin
Vin muichiţă, vin.
Că m-am săturat
Tot prin strin argat
Păru mi-o albit
Ş'am îmbătrânit."

„-Maicuţă cu vorba dulce,
Ce tot ieşi la răscruce,
Păn la asfinţât de Soare,
Mă sorbi din ochi drumu' mare.
Nu vorbeşci cu numenea,
Ce necaz te'o apăsa.
Petrele şi pământu
Îţi ştiu mamă sufletu"

Ocupaţia: păstoritul şi activităţile aferente, gospodăria, ţesutul la război, ...

Tema transhumanţei este regăsită cu precădere în localităţile în care păstoritul oilor (textele folclorice nu fac referire decât la „turmele de mioare") este o ocupaţie de bază în localităţi precum Cornet sau Cernavârf, zona munţilor Pleoştinioare şi Godeanu:

„Ciobăniţă mititea,
Sune tu la măicuţa
De-ţi plac munţii cu izvoare
Şi turmele de mioare
Ciobăniţă mititea,
Sune tu la măicuţa
De-ţi plac munţii cu izvoare
Şi turmele de mioare
Răsări mândru de Soare
Sus în munţi la Pleoştinioare
Doina ciobănaşului,
Din munţii Godeanului
De ce mă'ntrebi măiculiţă
Că doar crescui de micuţă
Sus la vârfu' muntelui
Sub cetina bradului
De ce mă'ntrebi măiculiţă
Că doar crescui de micuţă
Sus la vârfu' muntelui
Sub cetina bradului
Vântu' cetina'pleca

Cărăruia varului nestins

Pe mine mă legana
Pe mine mă legana, la, la, la, la, la, la, la
Dragi mi's nopţâle de vară
Când dorm ciobanii pe-afară
Roua de pe flori îi spală, la, la, la, la, la, la, la
Dragi mi's nopţâle de vară
Când dorm ciobanii pe-afară
Roua de pe flori îi spală, la, la, la, la, la, la, la
Şi noi să cântăm cu dor
Cântecu' ciobanilor
De pe vârfu' munţilor, la, la, la, la, la, la, la"

„Drag îmi e vara să sui
Munţii Mehedinţiului
La munte la Pleoştinioare
Unde-i turma cea mai mare,
Drag îmi e vara să sui
Munţii Mehedinţiului
La munte la Pleoştinioare
Unde-i turma cea mai mare,

Activităţi agricole se realizează rudimentar, prin utilizarea carului cu boi, căruţa cu cai, folosirea plugului, săpatul manual, etc.

„Urâtu' din ce-i făcut?
Urâtu' din ce-i facut?
Din omu' posomorât,
Din omu posomorât:
Pune-o buză peste alta
Ş-uite că-i urâtu' gata
Pune-o buză peste alta
Ş-uite că-i urâtu' gata
Venii sara ge la sapă
Ostănit şi plin de apă
O găsâi pe toantă-n vatră
O găsâi pe toantă-n vatră
Scoasă capu' dă pă uşă
Cu trioca de cenuşă
Când ieşî pe prispă-fară
Boii-n jug să-nspăimântară.
Intră urâto-n cerdac

Cărăruia varului nestins

Intră urâto-n cerdac
Că mă laşi de boi sărac
Că mă laşi de boi sărac
Cin-o lăsat urâtu'
Nu l-o răbda pământu'
Că-i urât şi lenevos
Posomorât, urâcios
Frumosu' din ce-i făcut,
Frumosu' din ce-i făcut
Din omu' bun şi iubit
Din omu' bun şi iubit.
Unde calcă-i numa-i floare
Când zâmbeşce parcă-i Soare
Unde calcă-i numa-i floare
Când zâmbeşce parcă-i Soare
Frumosu' din ce-i făcut,
Din omu' bun şi iubit
Unde calcă-i numa-i floare
Când zâmbeşce parcă-i Soare

Țesutul la război reprezintă o îndeletnicire adresată persoanelor de sex feminin. Punerea în text a acestei ocupaţi imortalizează fata mare într-o activitate care nu-i face plăcere, care o desparte de alesul inimii. Scena regăsită în următorul text realizează nu numai o portretizare a acestei ocupaţii, ci imortalizează şi relaţia iubit-iubită-mamă.

„Nu aseară, alartă seara
Fluera Gheroghe p'afară
Fluera la el să ies
La război să nu mai ţăs
Jură dumnita, spune dumnita,
Jur, jur, jur că esce-aşa
Jură dumnita, spune dumnita,
Jur, jur, jur că esce-aşa
- Fă mândruţo ieşi afară
Nu vezi că-i Sâmbătă sară
Dăce Soarele-n chinghie
Da tu tot mai ţăşi Marie
Dăce Soarele-n chinghie
Da tu tot mai ţăşi Marie

Cărăruia varului nestins

Jură dumnita, spune dumnita,
Jur, jur, jur că esce-aşa
Jură dumnita, spune dumnita,
Jur, jur, jur că esce-aşa
Fire-a ea naibi suveica
N-auzâş ce zăce neica
Şi tu război blăstămat
Că mă ţi pana-n sărat
Să tot ţăs, să ţăs, să ţăs
La război să nu mai ies
Jură dumnita, spune dumnita,
Jur, jur, jur că esce-aşa
Jură dumnita, spune dumnita,
Jur, jur, jur că esce-aşa"

Prelucrarea materialelor textile necesare industriei uşoare gospodăreşti este surprinsă, dar nu în mod explicit, şi de alte texte folclorice:

„Foaie verge bobâlnic
Trăce mândra la colnic
Răşiuşind la borangic

Fără fus, fără nimic
Numa din dăgetu-ăl mic
Numa din dăgetu-ăl mic
Trăce mândra la colnic
Răşiuşind la borangic"

Fântână şi izvorul, în textele cântecelor selecţionate de noi, reprezintă şi un loc în care mamele îşi plâng dorul... de fiii şi fiice... plecaţi de acasă:

„Colon-n vala, lanagă-o fântână
Plânge-o mâicuţe bătrână
Iau plecat copii ge-acosă,
Ş'are inimioara arsă"

Acelaşi loc, fântâna, mai are şi o semnificaţie simbolică concretă: aprovizionarea gospodăriei cu apă:

„M-a trimis mama la apă,
Cu ulciorul, şi cu, şi cu troacă,
La izvoraşul dintre flori,

Cărăruia varului nestins

Să beu apă până mori
Luai ulcioru şi trochiţa
Să-i duc apa la măică,
Apa-i bună şî răşe
De dor face balastrece"

Plecarea de acasă şi regăsirea locurilor natale este cântată prin contextul sărbătorilor aflate la intersecţia calendarului agrar cu cel religios, astfel consfinţindu-se încă odată coerenţa şi sinergia dintre viaţa religioasă şi lumea pământească, deci o interşanjare a sacrului între cele două lumi. Textul supus analizei noastre mai dezbate, în exergă, şi tema înstrăinării copilului

„Unde-s zilele d-atunşi
Când noi ne jucam prin lunşi
Eu şi verişorii mei
Că s-au străinat şi ei
La Sfântă Mărie Mare
N-dunâm că-i sărbătoare
Pune maica masă mare
La icoană lumânare

Lăutarii cântă-n curce
Că e negee la munce"

Identitatea spaţiului social investigat de noi, prin atenta lectură a textelor folclorice selecţionate, se structurează atât pe o dimensiune a existenţei personale cât şi pe una a sistemelor sociale, ambele egale ca importanţă.

Astfel, primul nivel a rezultat din invocarea sentimentului de siguranţă, de stimulare a activităţii, de interacţiune cu ceilalţi şi de simbolistică. Cel de-al doilea nivel, se dovedeşte important pentru integrare şi păstrarea în timp a relaţiilor sociale.

În fond, ceea ce transpare din texte nu este altceva decât concluzia (SCHWONKE, 1974) "că rădăcinile omului nu se găsesc în pământul casei ci în relaţiile sociale cu familia şi prietenii" şi de aceea putem spune că identitatea locală apare construită mai mult social şi nu cu o pondere mare geografic şi istoric.

Satul, construcţie socio-antropologică

„Mediul" rural este un câmp de investigaţie pentru toate ştiinţele sociale, şi studiul său nu poate constitui o disciplină autonomă. Sociologia rurală s-a dezvoltat mai întâi în colegiile de agricultură, graţie sprijinului acordat de Ministerul Federal al Agriculturii, care căuta să utilizeze tehnicile sociologice pentru a îmbunătăţi eficacitatea metodelor de popularizare. Astfel, sociologia rurală americană se poate compara, sub acest aspect, cu sociologia industrială: ea se integrează într-un tip de structură socială pe care îşi propune să-l amelioreze şi rareori se ocupă de studiul structurii înseşi în totalitatea sa.

Sociologia se defineşte prin sfera sa de studiu – societăţile rurale – şi necesită concursul tuturor ştiinţelor sociale pentru a ajunge la o integrare a diverselor aspecte ale vieţii rurale.

Satul sau o regiune unică („ţara) rămân încă, universuri relativ autonome şi trebuie în mod necesar să ne plasăm în interiorul lor pentru a le înţelege coeziunea internă. Concepţia pe care o are un ţăran despre lume este condiţionată de trăsăturile particulare ale satului său; trebuie analizate acestea pentru a o înţelege pe cealaltă. Aşa se explică faptul că monografia satului sa a „ţării" rămâne una dintre metodele cele mai fructuoase pentru sociologul rural. Acesta trebuie să traseze limitele câmpului său de investigaţie. Trecerea de la mediul rural la mediul urban se face insensibil într-o zonă marginală care se deplasează continuu.

„Mediul rural se defineşte prin raportul său faţă de oraş. Dar dacă el se defineşte în mod necesar prin raportul faţă de oraş, mediul rural se caracterizează şi prin câteva trăsături dominante care-i dau fizionomia specifică şi în jurul cărora se situează principalele subiecte de cercetare ale sociologului rural"[13]. Acest mediu poate reprezenta pentru locuitorii din oraş un „model de reuşită

---

[13] I. Aluaş, **Sociologie franceză contemporană**, Ed. Politică, Bucureşti, 1971, p. 558-560.

funcţională", în special în unele domenii precum mortalitatea, religiozitatea, asistarea socială, relaţiile intracomunitare la nivel de familie şi de grup sătesc. „Funcţionalitatea socială rurală diferă esenţial de cea urbană din cel puţin două puncte de vedere: pe de o parte, extinde sfera înţelegerii şi practicării relaţiei de rudenie, iar pe de altă parte, favorizează formarea unui climat comunitar care exclude ipostaza de străin pentru oricare dintre componenţii recunoscuţi ai satului"[14].

Fiind întins pe un spaţiu restrâns şi având un număr mic de locuitori, satul îi pune pe aceştia în numeroase situaţii de intercunoaştere. Prin urmare, nu este exclus ca membrii unui sat, în totalitate, să ajungă să se cunoască şi să relaţioneze fiecare cu fiecare. Chiar atunci când nu întreţin legături directe, ei rămân legaţi prin baza comunitară (bunuri materiale, obiceiuri etc.). La acesta se adaugă capitalul de imagine socială care însoţeşte orice individ, indiferent dacă şi l-a construit el însuşi sau este moştenit de la familia din care face parte.

---

[14] D. Stan, **Sociologia ruralului tradiţional românesc**, vol I, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2001, p.50.

Această formă de capital simbolic se vehiculează în plan local cu multă uşurinţă, premerge relaţiei directe şi, adesea, estompează sau suplineşte o astfel de relaţie. Consecinţa cea mai importantă a situaţiilor de intercunoaştere din cadrul mediului rural rămâne, însă posibilitatea fiecărui sătean de a-şi organiza acţiunile, aspiraţiile, expectanţele pornind de la informaţii credibile / verificabile despre persoanele cu care intră în contact şi nu de la „valoarea de străin" a acestora.

Sociologia rurală: empiric şi epistemologic

Sociologia rurală are în istoria socilogiei şi în manifestarea diferitelor şcoli sociologice, o situaţie aparte. Împreună cu sociologia urbană, ea alcătuieşte ceea ce s-a numit „sociologia comunităţilor teritoriale".

Obiectul de studiu al sociologiei rurale este structurat după următoarele dimensiuni şi variabile: economică, demografică, ecologică, cultural-afectivă. Operaţionalizarea acestor dimensiuni şi variabile pune în lumină diversitatea şi complexitatea problematicii

sociologiei rurale. Ruralul este în mod obiectiv un mediu social specific şi de aceea presupune studii şi investigaţii cu o anumită specializare. Sociologia rurală are menirea să satisfacă exigenţele unei asemenea abordări ştiinţifice, realizând o imagine sintetică a ceea ce este rural *azi* şi a ceea ce va fi rural *mâine*, punând un diagnostic (prezentului rural) şi elaborând o perspectivă (viitorului societăţii rurale). Sarcina este din acest punct de vedere, dublă:

a) să studieze direct, pe teren, aspectele şi fenomenele rurale;

b) să reinterpreteze şi să integreze, din punctul ei de vedere, datele pe care i le furnizează celelalte ştiinţe sociale şi celelalte ramuri ale sociologiei.

„Nu trebuie înţeles prin aceasta că sociologia rurală studiază absolut toate fenomenele sociale din sate, că răspunde sau încearcă să răspundă la toate problemele şi întrebările legate de existenţa ruralului, că abordează în amănunt toate dimensiunile colectivităţii săteşti, înfăţişându-se ca o „enciclopedie" de ştiinţe sau de date. Din contră, accentul se pune pe interdependenţa laturilor

şi elementelor vieţi rurale, pe influenţele şi interconexiunile care conferă unitate universului social sătesc şi agrar-pastoral, cu atât mai mult cu cât „ştiinţele sociale particulare nesocotesc interdependenţa diferitelor manifestări sociale, precum şi legătura lor cu unitatea socială, cu organizaţia şi structura societăţii"[15].

Dimensiunile ruralului sunt studiate în cadrul sociologiei rurale numai sub forma lor de părţi componente, de elemente constitutive ale unui întreg, ale unei totalităţi, adică ale societăţii rurale. Societatea rurală nu poete fi înţeleasă în esenţa ei numai prin una dintre dimensiuni. Putem atribui acesteia funcţiile culturii – cognitivă, axiologică şi paraxiologică.

---

[15] V. Miftode, **Elemente de sociologie rurală**, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p.21

Sociologia rurală pare a fi secundară în raport cu sociologia urbană din mai multe motive:

- Resursele actuale cele mai însemnate pentru existenţa societăţii sunt condiţionate, preponderent, de industrializare, adică de funcţionarea – în principal – a mediului urban şi mai puţin de ceea de se întâmplă în, mediul rural;
- Fiind vorba de comunităţi şi de grupări mici de populaţie, satele au găsit fie soluţii empirice optime de rezolvare a problemelor sociale, fie „variante de supravieţuire";
- Cei mai mulţi sociologi fie s-au născut în mediul urban, fie locuiesc în spaţiul acestuia, iar aceste aspecte îi determină să prefere cercetarea oraşului în locul investigării satului;
- Dinamica socio-culturală este mult mia accentuată în mediul urban decât în cel rural şi, din acest motiv, concluziile obţinute în urma unei anumite cercetări ajung relativ repede să fie învechite, iar sociologii sunt nevoiţi să-şi reactualizeze informaţiile prin iniţierea unor noi investigaţii;

- Satul a preocupat mai puţin pe politicieni şi guvernanţi şi, ca atare, aceştia nu au provocat îndeajuns pe sociologi în realizarea de cercetări pe teme rurale;
- Se uită sau se trece cu vederea, cu prea mare uşurinţă, faptul că ponderea populaţiei rezidente în mediul rural este, încă, foarte mare sau că de rezultatele acţiunilor derulate în spaţiul sătesc depinde în mare măsură stabilitatea întregului sistem social;
- Prin raportare la oraş, staul pare un obiect de studiu lipsit de complexitate, dacă nu chiar banal. Aparenta accesibilitate a cercetării ruralului conduce la îndepărtarea unora dintre sociologi de acest obiect. Aceştia se tem că, limitându-se la cercetarea a ceea ce este facil, fie se compromit din punct de vedere profesional, fie nu au ocazia de a proba calităţile investigate de care dispun;
- Multe dintre modelele funcţionale propuse de sat ar putea fi exersate, în mod curent sau numai în situaţii critice, cel puţin în mediul urban românesc.

Cărăruia varului nestins

Perspectiva sociologie rurale este una holistă, de cercetare şi înţelegere a comunităţilor rurale, ca totalităţi umane cu specific local şi regional. Alături de această dimensiune holistă, sociologia rurală are şi un caracter interdisciplinar, întrucât „reinterpretează din punct de vedere sociologic datele referitoare la mediul rural prezentate de geografia socială, istoria socială, etnografie, antropologie, demografie, medicină socială etc. şi pe de altă parte, prin cercetări proprii determină aspectele rurale ale problemelor" atât dimensiunea holistă a sociologie rurale cât şi perspectiva interdisciplinară determină structura limbajului şi retorica discursului sociologie rurale.

„Satul românesc tradiţional a fost, pe ansamblu, un „model optim de funcţionalitate socială", iar cunoaşterea acestuia poate reprezenta o sursă de optimizare funcţională pentru satul actual.

Din această afirmaţie nu doresc să se deducă faptul că am fi de acord să se revină la forma tradiţională de derulare a vieţii sociale. O astfel de opţiune, ar fi evident utopică. Dar, în acelaşi timp, am o justificare

susţinută de trei argumente, care ne conduc la urmărirea valabilităţii ipotezei noastre:

a) multe dintre elementele schemelor arhaice şi tradiţionale de viaţă mai sunt valabile în zilele noastre – cel puţin la nivelul unor grupuri mici, iar „ţărănimea este încă expresia sănătăţii sociale";

b) satul tradiţional românesc în formă pură nu mai există nicăieri. Încercarea de a cunoaşte modul de a funcţiona acesta est, credem noi, nu numai un act necesar, ci şi unul care onorează;

c) satul actual românesc a apărut pe fondul cultural al satului tradiţional. Cu cât vom realiza o cunoaştere mai reuşită a ruralului tradiţional românesc, cu atât ne vom putea explica mai bine ce se întâmplă în satul contemporan şi cu atât vom avea mai multe şanse de a se ajunge la forme eficiente de acţiune"[16].

---

[16] D. Stan, **Sociologia ruralului tradiţional românesc**, vol I, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2001, p.55.

„Ruralul de azi, nu mai este, fără îndoială, acelaşi cu ruralul de acum câteva decenii, nici ca expresie sau „configuraţie spaţială" şi nici ca reflectare sau „manifestare culturală", nici ca infrastructură şi nici ca suprastructură. După o îndelungată existenţă, caracterizată printr-o puternică „rezistenţă la schimbare", satul a trebuit să accepte confruntarea deschisă cu urbanul, din care nu mai putea ieşi identic cu cel care a fost"[17].

---

[17] V. Miftode, Elemente de sociologie rurală, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984, p.35.

Organizarea rurală: mecanic şi organic

Comunităţile rurale, în general, se caracterizează prin câteva trăsături distincte:

- Identitate (este vizibil unde începe şi unde se sfârşeşte comunitatea);
- Dimensiuni mici;
- Omogenitate (activităţile şi atitudinile sunt asemănătoare pentru toate persoanele de un anumit sex şi o anumită vârstă);
- Autonomie (satul satisface singur, toate, sau majoritatea nevoilor locuitorilor săi).

Cătunul şi satul sunt comunităţile rurale specifice. Ele sunt unităţi teritoriale organizate pe un spaţiu mai întins sau mai restrâns, ce cuprinde o „vatră" (centru) străbătută de un drum principal pe care sunt înşirate liniar, de o parte şi de alta, gospodării şi grădini.

Forma caaracteristică de viaţă a poporului românesc este cea a satului. „Satul se mai denumeşte negativ drept o „aşezare neurbană", adică e ceva care în fond e tot un oraş, însă nejuns la un grad deosebit de

dezvoltare, o sumă de case mici şi sărăcăcioase, dispuse pe uliţi întortocheate şi murdare, iar sătenii, la rândul lor sunt nişte viitori cetăţeni urbani, cu condiţia să scape de împrejurările vitrege care i-au ţinut până acum înr-o stare de semisălbăticie"[18]

În spritul viziunii holiste, pentru George Em. Marica satul reprezintă o totalitate, o formaţie socială cu viziune proprie, relativ independentă de indivizii care o alcătuiesc, aceştia comportându-se, pe o anumită latură, ca un tot, cu o veritabilă „conştiinţă de noi". Dacă definiţia de mai sus este integrată de sociolog „genului proxim", la nivelul „diferenţei specifice", satul se manifestă prin factorul geografic, factorul etnic, ocupaţia şi determinanţii sociali: populaţia redusă, mobilitate slabă, sedentarism. Satul fucţionează după tradiţie, obiceiuri, reguli sociale ocmunitare. Satul e unitar, omogen şi nestructurat, în timp ce oraşul este complex, eterogen şi structurat. Satul este influenţat de ritmul anotimpurilor. Aici natura e umanizată, iar ca rezultat, ţăranul e mai

---

18 H. Stahl, **Istoria socială a satului românesc**, Ed. Paideia, Bucureşti, 2002, p. 137.

spontan în sociabilitate decât orăşeanul, mentalitatea ţărănească e mai „iraţioanală”, „mai metafizică”. Mediul ţăranului e mai natural, al orăşeanului mai artificial. În rural există omogenitate, în oraş, varietate. De asemenea, instinctele „au în general un rol mai mare la ţărani decât la orăşeni”. În plan comportamental, ţăranul e mai voluntar, mai emotiv, mai sentimental, mai afectuos, decât orăşeanul. Memoria la ţărani e concretă şi globală, pe când la orăşeni e analitică şi discriminatorie. Creaţia urbană e realistă, cea rurală e mitologizantă. Mentalitatea „ţărănească e mai aproape de cea primitivă decât de cea civilizată”. Ţăranul e extravertit, citadinul e introvertit. Cel dintâi e static, cel de-al doilea, dinamic. Există conformis rural şi anticonformism urban. Sub aspect economic, ţăranul are activitate complexă, el „face de toate”, pe când orăşeanul e specializat. La sat, stratificarea socială e mai redusă. Familia rurală e mai stbilă decât cea urbană. Ţăranii sunt mai uniţi între ei deât orăşenii. Relaţiile dintre săteni sunt mai „ personale.

Cărăruia varului nestins

Satul reprezintă pe de o parte o unitate teritorială ce conţine reţeaua de gospodării, peisajul specific de câmpie, de munte şi de deal, o reţea hidrografică, mai mult sau mai puţin bogată, o reţea mai simplă sau mai complexă de drumuri şi cărări, ce asigură comunicarea între gospodării, între gospodării şi terenuri arabile, păşuni şi păduri. Pe de altă parte, satul însumează o populaţie omogenă organizată pe familii, neamuri şi vecinătăţi şi trăsături comune: toţi membrii comunităţii se cunosc între ei, au aceeaşi religie, aceeaşi mentalitate, aceeaşi cultură (orală), aceleaşi ocupaţii.

Satul constituie – într-o perspectivă tradiţională, potrivit unei concepţii general acceptate – o comunitate socio-economică relativ autonomă, alcătuită dintr-un conglomerat de gospodării individuale ţărăneşti şi dintr-o reţea specifică de statusuri şi roluri legate de muncile agricole şi de o anumită viaţă politică, morală şi culturală. O dată cu apariţia oraşului, satul a fost raportat şi definit în comparaţie cu acesta. Satul este polivalent şi multifuncţional.

În spiritului „minoratului firii", al măsurii şi bunei cuviinţe, cea mai statornică formă de comunitate şi de locuire a poporului român – satul- îşi are legile proprii de formare. „A cerceta satul actual presupune, inevitabil, întâlnirea cu multe elemente din fondul socio-cultural rural tradiţional, iar orice întâlnire de acest gen provoacă o stare de surescitare subiectivă"[19]

Un sat sau un grup de sate constituiau altădată o lume destul de numeroasă şi diversificată pentru a nu apela la nimeni şi pentru a trăi într-o relativă autarhie economică, demografică, socială şi culturală. Fiecare familie ţărănească producea câte puţin din toate, satisfăcându-şi principalele nevoi.

În cele ce urmează aş dori să pe baza a câtorva aspecte ale dimensiunii sociale caracteristice comunităţii rurale.

---

[19] D. Stan, **Sociologia ruralului tradiţional românesc**, vol I, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2001, p.71.

Cărăruia varului nestins

Având în vedere faptul că, o comunitate rurală este mult mai redusă decât cea urbană, majoritatea membrilor comunităţii se cunosc între ei („toată lumea cunoaşte pe toată lumea"), relaţiile sociale dintre aceştia sunt consolidate, se bazează pe cunoaştere reciprocă, nemijlocită („face-to-face"), sunt relaţii personale, spre deosebire de mediul urban, în care predomină relaţii mai puţin consolidate, impersonale. Întâlnirile, discuţiile dintre membrii comunităţii au rol de întărire a relaţiilor sociale. De asemenea, participarea la rugă, reprezintă o modalitate de întâlnire a membrilor comunităţii cu rudele, prietenii, cunoştiinţele, dar şi o modalitate de consolidare a relaţiilor sociale dintre membrii comunităţii.

Dar şi aici intervin anumite divergenţe, şi anume: dacă în trecut, în satele româneştii tinerii participau la rugă îmbrăcaţi în haine de sărbătoare, mai bine zis, costume populare, astăzi, nu se mai respectă tradiţia, mulţi tineri considerând chiar depăşite aceste idei. Din acest motiv, tinerii nu mai sunt aşa receptivi la ideile bătrânilor, considerându-le învechite, şi preferă să tindă spre modernitatea caracteristică comunităţilor urbane.

Modul în care se salută membrii comunităţii este de asemenea una aspect care diferenţiază mediul rural de cel urban. Oamenii se salută mult mai neoficial, în mediul rural, ba chiar se adresează pe baza unor porecle, spre deosebire de comunităţile urbane. Acest lucru se datorează şi faptului că, în comunităţile rurale, relaţiile dintre săteni sunt mult mai apropiate, ba chiar „îşi permit" să se adreseze prin intermediul unor porecle.

De asemenea, noii veniţi în respectiva comunitate se integrează mult mai repede, sunt acceptaţii, cu o mult mai mare uşurinţă, în rural, pe când în mediul urban, sunt mult mai reticenţi la noii veniţi, îi acceptă mult mai greu.

Dimesiuni sociocognitive şi psihoafective ale satului

Un aspect al dimensiuni sociale pe care mai jos îl voi discuta mai pe larg, este dat de relaţiile de vecinătate, între membrii comunităţii.

Sistemele rurale de înrudire respectă nu numai criteriul consanguinităţii, ci şi rudenia spirituală derivată din năşie, rudenia prin afinitate sau chiar rudenia convenţională („frăţia de cruce"). Mai mult, în cazul în care membrii satului se raportează la un singur „strămoş eponim", ei formează un singur „neam", şi ca atare, există o înrudire generală. Atunci când relaţiile de rudenie nu pot fi valorificate sau au o pondere redusă pentru sătean, există relaţiile de vecinătate care au ca efect reechilibrarea funcţională a familiilor. Altruismul reciproc practicat între vecini conferă săteanului un plus de şansă de viaţă deoarece are următoarea convingere: ceea ce nu poate înfăptui singur este realizabil prin atragerea ajutorului vecinilor săi.

Relaţiile între vecini sunt mult mai puternic consolidate, toţi se cunosc între ei, există un sentiment de întrajutorare reciprocă. Spre deosebire de mediul rural, în mediul urban, predomină sentimentul izolării, relaţiile sunt nemijlocite, mulţi vecini nu se cunosc între ei, prin urmare, nu se salută.

Un prim sistem de relaţii important şi definitoriu pentru comunităţile rurale, îl reprezintă neamul.

Neamul reprezintă un sistem de înrudire mai complex decât familia. El cuprinde grupuri de familii (fraţii, unchi, mătuşi cu familiile lor), are recunosc, în general, pe linie paternă, „un bătrân comun", care are un rol important în respectiva comunitate. În unele cazuri, aceşti bătrâni au întemeiat aşezări, cătune şi sate; de cele mai multe ori un astfel de bătrân a întemeiat un grup de gospodării, într-un sector teritorial al satului.

Vecinătatea este, alături de neam, al doilea sistem de relaţii. Max Weber a considerat, vecinătatea „fundamentul originar al unei aşezări", şi apoi că, vecinătatea este chiar, o organizare socială, larg răspândită în Europa Occidentală. Englezii o cunosc sub numele de

„neighborhood" iar germanii sub acela de „nachbarschaft". Aceasta reprezintă o proximitate geografică, în care se află restrânsă de gospodării (3, 4, 5, 10), legate sau nu printr-un sistem de înrudire. Membrii acestor gospodării, îşi spun vecini („ Ce mai faci vecine?", „Mă duc până la vecinu"), şi întreţin relaţii de întrajutorare, de la micile schimburi de produse între gospodine, până la participarea grupului de vecini la ridicarea unei case, a unui grajd, chiar la munci agricole. Sistemul de întrajutorare dintre vecini depăşeşte anumite diferenţieri de poziţie socială şi funcţionează şi astăzi, chiar dacă mentalitatea ruralilor s-a schimbat.

În satul tradiţional, sistemul vecinătăţilor a funcţionat, după reguli nescrise, în cazul „clăcilor" şi al şezătorilor. În satele moderne, actuale, întrajutorarea între vecini se manifestă încă în organizarea botezurilor, nunţilor şi înmormântărilor.

În sens larg, vecinătatea reprezintă "o relaţie de apropiere între două sau mai multe elemente într-un cadru de referinţă dat"[20]. De asemenea vecinătatea este o "relaţie socială constituită între persoane care locuiesc sau lucrează în apropiere. Persoanele aflate în situaţia de vecinătate adoptă unele faţă de altele comportamente condiţionate de şansele sporite de intercunoaştere şi interacţiune pe care le au. Dificultatea majoră pentru cercetătorul în ştiinţele sociale este caracterul "lunecos "al termenului de vecinătate. Acestuia îi este imposibil să cuprindă această realitate, în întregul ei, într-un singur concept. Dacă privim vecinătatea doar ca pe o unitate de teritoriu, se descoperă că nu există, aproape deloc, corespondenţă între aceasta şi comportamentul uman; dacă ne concentrăm numai pe relaţiile sociale, observăm că acestea, la rândul lor, nu se sincronizează cu geografia. Soluţia ar fi să privim cele două componente ca fiind interdependente. Deci, pe de o parte, vecinătatea este "o suprafaţa delimitată prin caracteristici fizice speciale

[20] L. Vlăsceanu, C. Zamfir, „Dicţionar de sociologie", Ed. Babel, Bucureşti, 1998, p. 656.

ale zonei şi, pe de altă parte, prin caracteristici sociale specifice ale locuitorilor săi ". Deci, vecinătatea este "un grup teritorial, ai cărui membrii se întâlnesc pe un temei comun în interiorul propriei lor zone pentru contacte sociale primare". Această încercare de definire a vecinătăţii este discutabilă pe baza faptului că nu s-a luat în considerare nici o măsură directă a conştiinţei locuitorilor în ceea ce priveşte vecinătatea sau relaţiile sociale. Au existat poziţii care chiar au ignorat graniţele fizice ale comunităţii de vecinătate: "Este mai util să se considere relaţiile sociale în sine, mai degrabă decât să ne întrebăm unde încep şi unde se termină vecinătăţile".

Putem să privim vecinătatea ca pe un grup de indivizi, care trăiesc în apropiere unul de altul pentru o perioadă lungă de timp şi care au devenit strâns legaţi prin relaţii puternice de intimitate şi obligaţii mutuale. Acest tip de vecinătate este caracteristic zonei rurale.

Termenul de vecin are înţelesuri variate. În societatea de astăzi, pe de o parte, înseamnă acel cineva care trăieşte aproape de persoana de referinţă, pe de altă parte, în comunităţile rurale care sunt bine

integrate social, înseamnă acel individ cu care persoana de referinţă este înrudită social prin drepturi şi îndatoriri specifice stabilite prin obicei, în timp, şi, în parte, prin lege, datorită apropierii dintre locuitori. Cuvântul "*vecinătate*", prin corespondenţă, poate reprezenta o suprafaţa în interiorul unei comunităţi locale, care poate fi sau nu definită prin graniţe şi nume, sau poate reprezenta un tip specific de relaţie socială, care apare ca o adevărată instituţie, instituţia vecinilor.

H. H. Stahl evidenţiază „funcţiile vecinătăţii rurale, care funcţionează ca:

- societate de înmormântare;
- spaţiu de prestare de lucru comunal;
- spaţiu de răspândire a veştilor oficiale;
- spaţiu de ajutor mutual;
- loc de adunare şi sfat;
- loc de priveghere a sănătăţii;
- loc de propagandă politică;
- loc de exprimare a opiniei publice săteşti.

Este important de reţinut că, vecinătatea serveşte atât intereselor particulare ale gospodăriei, cât şi, neoficial, dar sistematic administraţiei locale".[21]

Se poate afirma, că "modelul tradiţional al relaţiei de vecinătate de tip sătesc, caracterizat prin interacţiune intensă, este înlocuit în noile ansambluri urbane, de relaţii de vecinătate, cu intensitate minimă, bazate pe raporturi de anonimat. Chiar şi în aceste condiţii, relaţiile de vecinătate pot câştiga în intensitate şi încărcătură afectivă odată cu creşterea vechimii de locuire, în funcţie de compoziţia socială a populaţiei învecinate şi de modul în care este realizat cadrul construit pentru locuire"[22]. Cu toate acestea, încă mai există, astăzi, în satele româneşti, relaţiile sociale bine consolidate, specifice vecinătăţii, prin urmare, încă nu se poate vorbi de un anonimat, caracteristic comunităţilor rurale.

---

21 H. Stahl, Chestionar pentru studiul vecinătăţilor, în **Sociologie românească**, nr.1, 1936, p. 19

22 L. Vlăsceanu, C. Zamfir, **Dicţionar de sociologie**, Ed. Babel, Bucureşti, 1998, p. 656

„Cu excepţia unor Stahl, Herseni sau Muslea, care au lăsat în urma lor câte un articol pe această temă, aproape nimeni nu s-a interesat de aceasta formă majoră de organizare socială. [...] Problema esenţială pe care o ridică vecinătatea este aceea a extraordinarei sale viabilităţi (şi variabilităţi) în timp şi spaţiu, având deci ca sistem de referinţă întreaga societate de-a lungul istoriei sale şi nu una sau alta dintre componentele etnice *privite izolat*. Se poate spune chiar că, o dată cu migraţiile păstorilor ardeleni, ceva din *spiritul* vecinătăţii a *roit* în întreaga ţară, importanţa studiului acesteia devenind astfel naţională şi nu doar regională"[23]. Vecinătatea ca formă de organizare socială (îi putem spune chiar instituţie socială), bazată pe criteriul proximităţii spaţiale, a fost adusă de către coloniştii de origine germanică sosiţi.

Saşii sunt originari din Franconia de pe râul Mozela şi din Luxemburg. La începutul secolului al XII-lea urmând chemarea regelui Geisa al II-lea ei s-au

---

[23] V. Mihăilescu, Vecini şi vecinătăţi în Transilvania, Ed. Paideia, p. 2002, p. 6.

deplasat spre arcul carpatic, pentru a coloniza acea regiune, a–l apăra pe monarh împotriva nobilimii şi pentru a asigura graniţa regatului în cazul năvălirilor.

"Cu mare probabilitate, instituţia vecinătăţii a fost adusă de către saşi, atunci când aceştia au emigrat în ţara lor de origine. Aşadar, această formă de organizare descinde din modelele francone ale secolelor XI-XII. Un argument care poate susţine această afirmaţie este dat de cercetări comparative de limbă; de exemplu, nomenclaturile funcţiilor din vecinătăţile săseşti şi din cele francone sunt foarte asemănătoare. Primele atestări ale unor vecinătăţi săseşti datează de la sfârşitul Evului Mediu iar începând cu secolul al XVIII- lea informaţiile devin tot mai numeroase. Există indicii care sugerează o vechime mult mai mare. Putem afirma că instituţia vecinătăţii s-a perpetuat în spaţiul transilvănean, din perioada în care saşii au început colonizarea acestui teritoriu şi până în zilele noastre"[24].

---

[24] F. Alexandrescu, **Vecinătatea**, Bucureşti, 1998, p.7

O definire a vecinătăţii nu este posibilă decât dacă formăm un " tip ideal" al acesteia, pentru că, de-a lungul timpului vecinătatea a fost adaptată şi schimbată de către saşi şi de către cei care au preluat-o: românii, maghiarii şi ţiganii. În multe sate datorită schimbărilor sociale majore survenite de-a lungul timpului, şi mai ales în ultimul deceniu, vecinătăţile si-au pierdut din caracterul strict spaţial care le era caracteristic.

"Vecinătatea după cum o arată şi numele, este o asociere între vecini, după criteriul strict al contiguităţii spaţiale: toţi locuitorii majori ai unei străzi erau uniţi şi organizaţi într-o vecinătate. Iar dacă strada era prea mare, ea se împărţea în mai multe vecinătăţi. Precedată de asociaţiile de tineret, diferenţiate pe sexe, vecinătatea reunea în mod obligatoriu, sub conducerea unui "tată de vecinătate" ales democratic, pe toţi tinerii din momentul căsătoriei lor sau al împlinirii vârstei de 24 de ani, "viaţa în afara vecinătăţii fiind de neconceput pentru un saş ce locuia la sat. Femeile aparţineau vecinătăţii prin soţii lor,

vecinătăţile feminine fiind o variantă rară şi, probabil, relativ târzie"[25].

Ferenc Pozsony în studiul *Vecinătăţile din Transilvania* enumeră cele mai importante funcţii ale Vecinătăţilor săseşti din trecut: "ajutorarea reciprocă, păstrarea şi transmiterea tradiţiilor săseşti, îndrumarea proceselor de socializare, controlarea relaţiei cu biserica. Ajutorarea reciprocă era în strânsă concordanţă cu tradiţiile culturale, cu normele, şi valorile comunităţii"[26].

1. Ajutorarea reciprocă se acorda în cazul nunţilor şi înmormântărilor. Pentru nuntă membrii unei vecinătăţi îşi împrumutau vasele şi ofereau ajutor pentru pregătirea mesei de nuntă. Se mai oferea ajutor la ridicarea caselor, la renovarea acoperişului caselor sau şurilor. În cazul în care o gospodărie era afectată de o catastrofă (inundaţie, incendiu, cutremur, furtuna etc.) toată vecinătatea se unea în vederea ajutorării celor sinistraţi. În

---

[25] V. Mihăilescu, **Vecini şi vecinătăţi în Transilvania**, Ed. Paideia, p. 2002, p. 7.
[26] **Ibidem**, p. 9

cazul îmbolnăvirii unui vecin membrii vecinătăţii îl îngrijeau îi îndeplineau sarcinile în gospodărie, şi îl înlocuiau provizoriu şi la munca câmpului. Înmormântarea în cazul decesului unui *vecin* din vecinătate era sarcina acesteia. Bărbaţii săpau mormântul, purtau sicriul la mormânt şi îngropau mortul după principiul rotaţiei.

2. Susţinerea şi păstrarea normelor morale specifice cultului protestant derivate din relaţiile strânse care existau între biserică şi vecinătate. La acestea se adăugau şi impunerea unei "ordini" comunitare prin care membrii vecinătăţii erau obligaţi să respecte regulamentul scris şi nescris al comunităţii. Printre obligaţiile membrilor vecinătăţii era participarea la activităţile vecinătăţii şi prezenţa duminica la biserică. Greşelile vecinilor erau "contabilizate" pe tot parcursul anului de către tatăl vecinătăţii. Lista era apoi citită cu glas tare în cadrul adunării anuale a vecinătăţii iar cei prezenţi decideau suma pe care trebuia să o plătească fiecare dintre cei notaţi. Această

contabilitate morală - cum o numeşte Vintilă Mihăilescu, reprezintă "cea mai semnificativă particularitate a vecinătăţilor. Mai întâi, prin aceste amenzi diferenţiate, corespunzând gravitaţii "păcatelor", se realizează o ierarhizare - am putea spune chiar o cuantificare – a normelor comunitare, scoase astfel, în principiu cel puţin, din zona negocierilor şi memoriei oralităţii, a ceea ce numim adesea, peiorativ, *gura satului*"[27].

Vecinătăţile au avut şi, au funcţii de producere a unor bunuri colective prin acţiune comunitară. Vecinătăţile întreţin sau produc bunuri comunitare. În perioada comunistă, vecinătăţile erau coordonate şi de către Primărie, aceasta direcţiona lucrările publice către vecinătăţi. Vecinătăţile au participat la săparea şanţurilor şi la pavarea trotuarelor, la întreţinerea drumurilor satului. Dealtfel, în multe din satele în care au existat sau există vecinătăţi acestea au avut sau au un rol important în producerea şi întreţinerea bunurilor comunitare.

---

27 **Idem, Vecinătate şi socialitate**, Ed. Paideia, 2002, p. 145.

Funcţiile şi structura oricărei instituţii sociale se modifică odată cu schimbările intervenite în comunitatea în care ea activează. Schimbările sociale, etnice, economice şi politice s-au repercutat inevitabil şi asupra vecinătăţilor, ceea ce este important în acest caz este *disponibilitatea* şi *flexibilitatea* acesteia. Vecinătăţile, mai ales după 1989, au căpătat forme, structuri si funcţii diverse, ele variind nu numai de la sat la sat, ci, întâlnim această diversitate şi în cadrul aceleiaşi comunităţi. Vecinătatea a fost preluată în comunităţile multi-etnice şi de celelalte grupuri: români şi ţigani.

Vecinătatea în plaiul nord mehedinţean

Revenind la comunităţile din Nordul judeţului Mehedinţi, după schimbările survenite în 1989, "funcţiona doar o singură vecinătate, a cărei funcţie esenţială era înmormântarea cuviincioasă, decentă, puternic ataşaţi de pământul lor natal". Criteriul spaţial al vechilor vecinătăţi nu mai funcţionează, în sensul că, cei care sunt într-o vecinătate nu mai trebuie să aparţină unei străzi sau unei arii delimitate a satului. De obicei în noile vecinătăţi singurul criteriu spaţial îl constituie localizarea în interiorul satului.

"Vecinătatea ca formă de organizare sociala este capabilă să acopere ambele nivele de raportare la ceilalţi: să exprime

1. *solidaritatea*, nevoia lui "a fi" cu ceilalţi şi să susţină *ajutorarea,* nevoia lui "a face" împreună cu ceilalţi. Ipostazele cele mai frecvente prin care se exprimă solidarităţile şi ajutorările sunt: înmormântarea şi, în general, toate situaţiile problematice; Pentru mulţi *înmormântarea* a fost principala raţiune

pentru care s-au înscris în vecinătate. Dacă, în general, prin modul său de funcţionare, vecinătatea îi scoate pe membrii săi din sistemul relaţiilor de rudenie, în momentul înmormântării familia preia conducerea ritualului iar vecinătatea, ca instituţie, nu poate decât cel mult să ajute"[28]. La români, vecinătatea nu trebuie considerată ca o alternativă funcţională la relaţiile de rudenie, ci mai degrabă ca un complement. "Integrarea membrilor vecinătăţilor în comunităţi, la nivel individual şi la nivel de grup; la nivel individual, integrarea se face prin activarea unui cuplu de reciprocităţi contractuale: participarea membrilor la viaţa vecinătăţii şi ajutorul dat de aceasta în momente critice. Prezenţa activă la evenimente comune, sărbători, petreceri, nunţi, înmormântări, comemorări etc., este menţinută de sancţiunile formale şi/sau informale. La nivel de grup, integrarea se realizează prin forme totalizante,

---

[28] Ibidem, p.111,112.

care cel puţin la nivel formal, să oblige la o mai mare comunicare intre băştinaşi şi nou-veniţi".

2. Susţinere identitară: este în general "o susţinere a diferenţei", dar în acelaşi timp ea este şi legitimantă, legitimează o aparţinere la o anumită tradiţie de organizare (modelul de organizare săsesc, puternic valorizat în comunităţile în care aceştia au fost majoritari), deci la un spaţiu simbolic şi pe de altă parte, legitimează o includere într-un spaţiu fizic/geografic, un teritoriu– spaţiul satului respectiv: Aceste două includeri se susţin reciproc şi se reinvestesc una pe cealaltă. "Din punct de vedere structural, criteriul unic al proximităţii spaţiale este *înlocuit cu o multiplicitate de criterii de selecţie* (colegialitate, prietenie etc.) care transformă vecinătatea din formă de organizare socială bazată pe proximitate spaţială într-o *formă de asociere bazată pe proximitate socială*. În această nouă configuraţie, "a fi membru al unei vecinătăţi" nu mai este obligatoriu, devine opţional. *Alegerea individuală"* - (în sensul alegerii

pe care o face unitatea membră, familia nucleara sau gospodăria) – "înlocuieşte *necesitatea sociala*, devenind elementul central al funcţionării vecinătăţii"

3. Acţiune comunitară de producere şi întreţinere a unor bunuri şi utilităţi publice: vecinătăţile au în grijă curăţenia cimitirului, întreţinerea şi curăţarea bisericii, curăţenia. Vecinătăţile au în grijă, de asemenea, cimitirul şi biserica şi grădina acesteia. Repararea gardului grădinii şi renovarea Căminului Cultural au fost iniţiative ale vecinătăţilor. Nu se poate vorbi de o structură fixă a vecinătăţii, cu funcţii invariabile sau prestabilite, acestea sunt dinamice şi diferă în funcţie de comunitatea sau grupul de referinţă. Ce anume insă face posibilă o astfel de transformare şi adaptare vecinătăţii?

"Apartenenţa la o vecinătate se prezintă, principial, ca un act de opţiuni. Intrarea în vecinătate păstrează însă conştiinţa unui act intenţional, orientat spre bunul mers al colectivităţii, care ţine de proiect mai

degrabă decât de cutume- chiar dacă vecinătatea îşi va dezvolta propriile practici normative. Vecinătatea presupune astfel, prin însăşi natura sa, posibilitatea de principiu de schimbare a proiectului, adică de atribuire a altor funcţii o dată cu schimbarea substanţială a contextului. Altfel spus, organizarea apartenenţei pe baza *criteriului spaţial* (la vechile tipuri de Vecinătăţi, n. aut.) introduce o intenţie prospectivă care nu exista în apartenenţa bazată pe rudenie, unde recursul retrospectiv la "cum a fost rânduit" este regula generală. Se poate spune deci că există un aspect de raţionalitate prospectivă, păstrat însă permanent sub control prin constrângerea de conformare a comunităţii – atâta timp cât această comunitate este suficient de puternică pentru a exersa o asemenea constrângere"[29]. Această explicaţie derivă din "natura intrinsecă" a vecinătăţii, din "proiectul" ei.

---

[29] V. Mihăilescu, **Vecinătate şi socialitate**, Ed. Paideia, Bucureşti, 2002, p. 140.

Bibliografie orientativă:

— Aluaş, Ion (1971): *Sociologie franceză contemporană*, Bucureşti: Ed. Politică, p. 558.

— Bădescu, Ilie (2005): „Sociodemografia lumii rurale în Românie, Europa Centrală şi Eurasia" în Sociologie Românească, vol. III, nr. 4, Iaşi: Polirom, pp.36-56.

— Berdan, Lucian (1999): *Feţele destinului,* Iaşi: Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza".

— Berger, Peter, Luckman, Thomas (1999): *Construcţia socială a realităţii,* Bucureşti: Editura Univers.

— Bernea, Ernest, (1985): *Cadre ale gândirii populare româneşti: contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi a cauzalităţii*, Bucureşti: Editura Cartea Românească.

— Biriş, Ioan, (1987): „Eu şi alteritatea" în *Orizont*, nr. 39, pp.13.

— Boteanu, Cornel, (2002): *Izverna, o vatră străveche din Plaiul Cloşanilor*, Bucureşti: Editura Pro Transilvania.

— Buzărnescu, Ştefan (2002): „Analiza de conţinut în contextul metodelor calitative în sociologie" în *Analele Universităţii de Vest din Timişoara, Seria Sociologie, Psihologie, Pedagogie, Asistenţă Socială* Timişoara: Ed. Universităţii de Vest.

— Ştefan, Chişu, Doina, Benea, Ioan, Păşcuţă, Delia, Ilie, Sorin, Pribac, (2002): *Grădiştea Muncelului,* Timişoara: Ed. Eurostampa.

— Contantinescu, Nicolae, (2000): *Etnologia şi folclorul relaţiilor de rudenie*, Bucureşti: Editura Univers.

— Craşoveanu, Dumitru, Vasiluţă, Livia, Marian, Bucă, Ivan, Evseev, (1978) *Dicţionar analogic şi de sinonime al Limbii Române*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

— Creţu, Tudor Vasile, (1988): *Existenţa ca întemeiere*, Timişoara: Editura Facla.

— Culianu, Ioan Petru, (1996): *Călătorii în lumea de dincolo,* ediţia a-II-a, Bucureşti: Editura Nemira.

— Dragomir Corneliu, (2007): „Elemente de morfologie socială în folclorul nord mehedinţean: sensuri sociale şi semnificaţii simbolice" în *Acum- colocviu internaţional de ştiinţe social umane*, pp. 328- 346, Braşov: Editura Universităţii Transilvania.

— Dumitescu Bistriţa, Gheorghe (1919-1945), colecţia Revista de folclor *Izvoraşul*, numerele 1-34, Bistriţa, Mehedinţi.

— Eliade, Mircea, (1993): *Arta de a muri.* Ediţie îngrijită, selecţie de texte şi note de Magda şi Petru Ursache. Iaşi: Editura Moldova.

— Evseev, Ivan, (1999): *Eciclopedia semnelor şi simbolurilor culturale*, Timişoara: Editura Amarcord.

— Gail, Kligman, (2006): *Nunta mortului: ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania*, Ediţia a II-a, Iaşi: Editura Polirom.

— Gavriluţă, Nicu, (1998): *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului,* Iaşi: Editura Polirom.

— van Gennep, Arnold, (1996): *Rituri de trecere,* Iaşi: Editura Polirom.

— Geraoud, M.O., Leservoisier, O., Pottier, R., (2001): *Noţiuni cheie de etnologie. Analize şi texte.* Traducerea Ilin, Dana Ligia. Iaşi: Editura Polirom.

— Ghinoiu, Ion (1997) Dicţionar de etnografie, Bucureşti: Ed. Fundaţiei Culturale Române.

— Gromovnic din bătrâni (1993) Posturile şi dezlegările lor, Iaşi: Ed. Porţile Orientului.

— Goffman, Erving, (2007): *Viaţa cotidiană ca spectacol,* Bucureşti: Editura „comuniare.ro”.

— Guenon, Rene, (1997): *Simboluri ale ştiinţei sacre*, Bucureşti: Editura Humanitas.

— Ilie, Delia-Ioana (2003)„Redescoperirea arhetipurilor spaţiului în mentalitatea comunitară- studii de teren efectuate în zona Munţilor Orăştiei", *DigiSoc – Jurnal Electronic de Sociologie*, nr.1.

— Işfănoni, Doina, (2002): *Interferenţe dintre magic şi estetic*, Bucureşti: Editura Enciclopedică.

— Laplantine, Francois, (1999): *Descrierea etnografică*, Iaşi: Editura Polirom.

— Marian, Simion Florea (1994) Sărbătorile la români, vol.II, Bucureşti: Ed. Fundaţiei Culturale Române.

— Mauss, Marcel, Hubert, Henry (1997): *Eseu despre natură şi funcţia sacrificiului*, Iaşi: Editura Polirom.

— Mauss, Marcel, (2004): *Eseu despre dar*, Iaşi: Editura Polirom.

— Massoff, Ioan, (1985): *Între viaţă şi teatru*, Bucureşti: Edituta Minerva.

— Mihăilescu, Ioan (2005) „Factorii de risc în evoluţia mediului rural" în Sociologie românească, vol. III, Nr. 4, Iaşi: Polirom, pp.5-36.

— Miftode Vasile (1984) Elemente de sociologie rurală, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.

— Mochnacs, Melinda, Dincă, (2008): *Sociologia identității*, Timişoara: Editura de Vest

— Oişteanu, Andrei, (2004): *Ordine şi haos. Mir şi magie în cultura tradițională românească.* Iaşi: Editura Polirom

— Panea, Nicolae, Fifor, Mihai, (1998): *Cartea românească a morții*, Drobeta Turnu - Severin: Centrul Judeţean al Creaţiei Populare Mehedinţi

— Păsărin, Rusu, Gabriela (2009): *Revalorizarea contemporană a troițelor în context multietnic: Timoc şi Voivodina.* Craiva: Editura Alma.

— Păşcuţă, Ioan (2001): *Metodologai cercetării sociologice*, Timişoara: Ed. „Eurostampa".

— Rene, Guenon (1997): *Simboluri ale ştiinţei sacre*, Bucureşti: Editura Humanitas.

— Rostas, Zoltan (1985): *Documentele sociale şi istoria orală*, în S. Chelcea (ed.), *Semnificația documentelor sociale*, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, pp. 61- 77.

— Sandu, Dumitru (2005): „România rural-neagricolă azi" în Sociologie Românească, vol. III nr. 4, Iaşi: Polirom, pp.76-109.

— Stan Dumitru (2001) Sociologia ruralului tradiţional românesc, vol I, Iaşi: Ed. Universităţii „Alexandru Ioan

Cuza".Suiogan, Delia, 2006: *Simbolistica riturilor de trecere*, Bucureşti: Editura Paidea.

— Stahl, Henry, H., (1981): *Amintiri şi gânduri din vechea şcoală a monografiilor sociologice,* Bucureşti: Editura Minerva.

— Stoican, Angelica, (2006): *Rădăcini şi răvenic- balade şi cântec, obiceiuri şi legende din Plaiul Muntelui Mehedinţiului*, Craiova: Editura „MJM".

— Şişeştean, Gheorghe (2009): „Maramureşul- între construcţie şi deconstrucţie identitară" în Sociologie Românească, vol. VII, Nr. 2, Iaşi: Polirom, pp. 69-81.

— Şişeştean, Monica (2009): „Repere socio-istorice în studiul proprietăţii colective din două comune foste grănicereşti" în Sociologie Românească, vol. VII, nr. 1, Iaşi: Polirom, pp.89-104.

— Taloş, Ioan, (2001): *Gândirea magico-religioasă la români. Dicţionar.* Bucureşti: Editura Enciclopedică

— Văduva, Ofelia, (1996): *Paşi spre sacru,* Bucureşti: Editura Enciclopedică.

— Vasiluţă, Livia (2000): *Semantică Socială*, Timişoara: Ed. MIRTON.

— acad. Zamfir, Cătălin, Vlăsceanu, Lazăr (1993): *Dicţionar de sociologie*, Bucureşti: Ed. Babel.

Cartea a apărut cu sprijinul
Administrației Fondului Cultural Național



Conținutul acestui volum nu reprezintă în mod necesar punctul de vedere al Editurii Lumen sau al finanțatorilor


ISBN 973-166-323-1

Preț 3,63 Lei.

LUMEN
în elita editurilor românești